BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE DES MITTELALTERS

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

BEGRÜNDET VON CLEMENS BAEUMKER

IN VERBINDUNG MIT

FRANZ KARDINAL EHRLE S. J.,
MATTHIAS BAUMGARTNER, LUDWIG BAUR,
BERNHARD GEYER, JOSEPH GEYSER UND
FRANZ PELSTER S. J.

HERAUSGEGEBEN VON

MARTIN GRABMANN

DREISSIGSTER BAND

MÜNSTER i. W. 1933
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

Heft 1/2: ALBERT LANG: Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts.

„ 3: PAUL WILPERT: Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin.

„ 4/6: GEORG ENGLHARDT: Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik.

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/beitraege-zur-geschichte-der-philo-theo-des-mittelalters_1930_30_1-2

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

BEGRÜNDET VON CLEMENS BAEUMKER

IN VERBINDUNG MIT
FRANZ KARDINAL EHRLE S. J.,
MATTHIAS BAUMGARTNER, LUDWIG BAUR,
BERNHARD GEYER, JOSEPH GEYSER UND
FRANZ PELSTER S. J.
HERAUSGEGEBEN VON
MARTIN GRABMANN

BAND XXX. HEFT 1-2

ALBERT LANG: DIE WEGE DER GLAUBENSBEGRÜNDUNG BEI DEN SCHOLASTIKERN DES 14. JAHRHUNDERTS

MÜNSTER i. W. 1930
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

DIE WEGE DER GLAUBENSBEGRÜNDUNG

BEI DEN SCHOLASTIKERN DES 14. JAHRHUNDERTS

VON

DR. ALBERT LANG

PROFESSOR AN DER PHIL.-THEOL. HOCHSCHULE REGENSBURG

MÜNSTER i. W. 1930

VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

18902

IMPRIMATUR.

Ratisbonae, die 21. Augusti 1930.

Dr. Höcht
Vic. Gen.

Druck von Ernst Knoth, Melle i. H.

Dem seligen

ALBERTUS MAGNUS

zur 650. Wiederkehr seines Todes

als Weihegabe dargebracht

Vorwort.

Gegen das Thema der vorliegenden Arbeit wird man das Bedenken geltend machen, es wage sich an eine Aufgabe, deren Erfüllung bei dem jetzigen Stand der Forschung noch nicht möglich sei. Erst müsse die Einzelforschung die sicheren Grundlagen schaffen, ehe man sich an zusammenfassende, überschauende Arbeiten machen könne. Der Verfasser verkennt die Berechtigung dieses Bedenkens keineswegs. Nur zu sehr hat er gefühlt, wieviel Schwierigkeiten und ungeklärte Fragen das 14. Jahrhundert noch bietet. Ein Gang durch dieses Jahrhundert ist ein schwieriger und zeitraubender Gang durch ein weitzerstreutes, schwer zugängliches und schwer lesbares handschriftliches Quellenmaterial, wo meist jede Vorarbeit fehlt. Gewiß ziehen neuere Arbeiten, besonders die Untersuchungen von K. Michalski, Kardinal F. Ehrle, G. Ritter, J. Koch[1] in weite bisher unerforschte Gebiete des 14. Jahrhunderts die ersten großen Linien, an denen sich jede Forschung über dieses Jahrhundert dankbar orientieren wird; aber sie vermögen, so aufschlußreich sie sind, einstweilen nur einen Bruchteil des vorhandenen Materials zu sichten und zu klären. So war immer wieder die harte Notwendigkeit gegeben, mit unzureichenden biographischen Notizen und ungesicherten literarkritischen Grundlagen arbeiten zu müssen. Außerdem war die Auswahl der zu behandelnden Scholastiker viel von dem äußeren Umstand der Zugänglichkeit der Quellen abhängig und bestimmt. Dabei ist das nicht zu umgehende Arbeiten mit photographischen Abzügen ein Arbeiten mit herausgerissenen Bruchstücken, denen die breite Basis des großen Zusammenhangs fehlt und die so leicht irre leiten können.

[1] Dazu kommen nunmehr auch die gründlichen Arbeiten von J. Kürzinger und M. Schmaus, die während der Drucklegung erschienen sind und leider nur noch zu kleinen Ergänzungen verwertet werden konnten.

Der Verfasser ist sich deshalb bewußt, nur Vorläufiges bieten zu können. Er hat keine andere Absicht als die, ein Stück Pionierarbeit zu leisten, die zu weiteren Forschungen anregt und den Weg ebnet und ihren Zweck am besten erreicht hat, wenn sie durch neue Arbeiten korrigiert oder weitergeführt wird.

Mit dieser Einschränkung dürfte aber der Versuch, ein Problem durch das ganze 14. Jahrhundert zu verfolgen, zu rechtfertigen, ja zu begrüßen sein. So sehr die Forschung von gründlichen Einzelstudien ausgehen muß, so sehr bedarf die gute Monographie großer Linien und Zusammenhänge, um eine genügend breite Grundlage für die Beurteilung und Einreihung ihres Autors zu haben und um die Richtung zu finden, in der sich die Einzelforschung zu bewegen hat. Gerade die schwierigen Probleme der theologischen Erkenntnistheorie sind hierbei von grundlegender Bedeutung. Diese enthält nämlich einerseits den kristallisierten Niederschlag der philosophischen Anschauungen eines Autors, sie bildet andererseits die tragende Grundlage und richtungweisende Orientierung für sein theologisches System. Jeder noch so bescheidene Beitrag zur Klärung dieser Fragen wird deshalb von Nutzen sein und namentlich die noch zu leistende Arbeit der Scheidung der Schulrichtungen des 14. Jahrhunderts um einen Schritt vorwärts führen.

Die vorliegende Untersuchung wird aus der Fülle der theologischen Einleitungsfragen die von der Scholastik viel beachteten und von der Forschung schon ziemlich untersuchten Probleme, die sich mit dem Wissenschaftscharakter der Theologie befassen, außeracht lassen und sich auf jene Fragen beschränken, die der eigentlichen Glaubensbegründung dienen. Es ist bekannt, daß diese Fragen von der Scholastik nicht ausdrücklich behandelt worden sind, da in jener Zeit für Spekulation mehr Interesse und auch mehr Bedürfnis vorhanden war als für Apologetik. Zwar hat sich im 14. Jahrhundert das Problem der Glaubensgewißheit und der Glaubensbegründung immer mehr in das Blickfeld der Theologen gedrängt, zu einer allseitigen, systematischen oder gar erschöpfenden Behandlung desselben ist es aber auch damals noch nicht gekommen. Es werden uns hauptsächlich Untersuchungen begegnen — allerdings oft nur gelegentliche und in anderen Zusammenhang eingestreute Untersuchungen — über die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Offenbarung, über die zum Zustandekommen des Glaubensaktes und seiner Gewißheit nötigen Faktoren und über die Glaubwürdigkeitsmotive.

Eine Gliederung des Stoffes nach inhaltlich-systematischen Gesichtspunkten empfiehlt sich solange nicht, als neben dem problemgeschichtlichen Interesse das literargeschichtliche im Vordergrund steht. Es wurde deshalb eine Gliederung nach Schulen versucht, die freilich vorerst noch vielfach problematisch bleiben muß, da wir noch kaum über den Bestand der einzelnen Schulen des 14. Jahrhunderts, geschweige denn über die lehrinhaltlichen Besonderheiten und Unterschiede derselben Bescheid wissen.

Die Arbeit kann nicht hinausgehen ohne ein Wort des Dankes an ihrer Stirne zu tragen für die viele Arbeit und Unterstützung und Beihilfe, die sie an vielen Bibliotheken beansprucht und überall in zuvorkommendster und selbstlosester Weise gefunden hat, so vor allem an der Staatsbibliothek in München, der vatikanischen Bibliothek in Rom, den Staatsbibliotheken in Wien und Florenz, den Universitätsbibliotheken München und Leipzig. Am meisten ist der Verfasser seinem verehrten Lehrer Herrn Prälaten Geheimrat Dr. M. Grabmann verpflichtet, der die erste Anregung zu dieser Untersuchung gegeben und der sie bis zur Ermöglichung ihres Druckes durch gütige Aufnahme in die „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ wohlwollend gefördert hat.

Regensburg, den 28. August 1930.

Der Verfasser.

Inhaltsangabe.

Seite

Vorwort . . . . . VII—IX

Quellen- und Literaturverzeichnis

1. Ungedruckte Quellen . . . . . XV—XVI

2. Gedruckte Quellen . . . . . XVI—XVII

3. Wiederholt zitierte Literatur . . . . . XVII—XX

Einleitung . . . . . 1—20

Das auctoritas-ratio-Problem in seiner Bedeutung für die Geschichte der Scholastik. Unklarheiten in der Glaubensbegründung während der Frühscholastik. Mangel der klaren Scheidung zwischen der evidentia intrinseca und der credibilitas extrinseca bei Peter Abaelard und den Viktorinern. — Der Glaube als Autoritätsglaube, Überwindung jeder Begründung des Glaubens durch innere Einsicht bei Wilhelm von Auvergne und Wilhelm von Auxerre; Unausgeglichenes Nebeneinander von erworbenem und eingegossenem Glauben. — Beginnende Klärung bei Albertus Magnus. Scharfe Erfassung des Problems bei Thomas von Aquin, die credibilitas extrinseca als einziger Weg der Glaubensbegründung. Ähnliche Gedanken bei Heinrich von Gent. Ausbau der Lehre von den Glaubwürdigkeitsmotiven bei der mittleren Franziskanerschule.

Charakterisierung des 14. Jahrhunderts. Zerfall des einheitlichen mittelalterlichen Weltbildes. Differenzierung und Laisierung der Wissenschaft. Erwachen des kritischen Individualismus.

1. Kapitel . . . . . 21—45

Stellungnahme zur Glaubensbegründung seitens der Thomistenschule.

Die Thomisten sind stark in die Defensive gedrängt. Besonders wird um den Wissenschaftscharakter der Theologie gekämpft. Die Inevidenz der Glaubenswahrheiten und die Ableitung der Glaubensgewißheit allein aus der autoritativen Bezeugung wird klar festgehalten. — Genaue Formulierung der credibilitas externa bei Thomas Sutton. Die Aufgabe der Vernunft bei der Glaubensbegründung nach Johannes Quidort; Hervaeus Natalis und Johann von Neapel gegen die Evidenz der Offenbarungstatsache, da sie die evidente Gewißheit der Glaubenswahrheiten zufolge hätte. Die Stellungnahme des Durandus. — Die Glaubwürdigkeitsgründe des Fra Remigio dei Girolami. Bernardus Lombardi für die thomistische Ansicht

Seite

von der formellen Übernatürlichkeit und absoluten Notwendigkeit der Offenbarung gegen die Scotisten.

Der den Thomisten nahestehende Benediktinerabt Engelbert von Admont über die Wunder Christi und ihre Beweiskraft.

2. Kapitel . . . . . 46—72

Die Glaubensbegründung bei Gottfried von Fontaines und seiner Schule.

Der extreme Intellektualismus des Gottfried von Fontaines und seine Auswirkung in der Glaubensbegründung. Ausschaltung des unmittelbaren und wesentlichen Einflusses des Willens auf den Glaubensakt. Einwirkung des Willens nur „indirecte" und „per accidens". Die unfehlbare Sicherheit des Glaubens durch die Glaubensgnade gewährleistet. Die Glaubwürdigkeitsgründe erzeugen nur Wahrscheinlichkeit. Systematisierung dieser Gedanken bei Johann von Polliaco. — Die Abhängigkeit der ersten Karmelitentheologen von Gottfried. Gerhard von Bologna über die Glaubensbegründung. Guido Terreni und von ihm abhängig Paul von Perugia lehnen die evidente Beweiskraft der Wunder ab. Diese disponieren nur zur Glaubensgnade und zur Entfernung des Obex. Milderung des extremen Intellektualismus bei Siegbert von Beek. — Johann von Baconthorps Stellungnahme zur Notwendigkeit der Offenbarung und ihrer Beglaubigung. Die Beweiskraft der Weissagungen für die Messianität Christi.

3. Kapitel . . . . . 73—122

Die Glaubensbegründung in der Scotistenschule.

a) Johannes Duns Scotus . . . . . 73—79

Die Angemessenheit und Notwendigkeit der Offenbarung. Die Übernatürlichkeit derselben ist in ihrer übernatürlichen Wirkursache, nicht in ihrer übernatürlichen Formalursache begründet. Die motiva credibilitatis und ihre Beweiskraft.

b) Die Angemessenheit und Notwendigkeit der Offenbarung bei den Scotusschülern . . . . . 80—88

Anschluß an den doctor subtilis, so Antonius Andreas, Franciscus de Mayronis; Versuche zur weiteren Klärung bei dem Anonymus des Cod. Vat. lat. 1113 und Johannes de Bassolis.

c) Die letzte resolutio fidei bei den Scotusschülern . . 89—114

Intellektualisierung der Glaubensbegründung durch Franciscus von Marchia. Der letzte Grund der Glaubensgewißheit ist in einem per se notum zu suchen und daraus syllogistisch abzuleiten. Verteidigung der evidentia externa des Glaubens. Versuch, trotzdem die Notwendigkeit des Willenseinflusses festzuhalten. Die Bekämpfung dieser Theorie im 14. Jahrhundert, so durch den Anonymus des Cod. Vat. lat. 1113, Johann Rodington, Alfons von Toledo, Gregor von Rimini. Ähnlich wie Franciscus von Marchia verteidigt Johann von Reading die evidentia extrinseca der Offenbarung aus den Wundern, lehnt aber den Schluß auf die Notwendigkeit ihrer An-

Seite

nahme ab. Mit Reading verwandt ist Jakob de Ascolis. Wie Franciscus von Marchia fordern Walter Chatton und Wilhelm de Rubione als letzte Grundlage der Glaubenszustimmung eine Erkenntnis, begnügen sich aber mit einer Wahrscheinlichkeitserkenntnis. — Hugo de Novocastro; Johann de Bassolis hält die historische Gewißheit der Offenbarungstatsache für genügend zur Begründung der Glaubenspflicht.

*d) Die Glaubensmotive bei den Scotusschülern . . . . 115—122

Nikolaus von Lyra über die Beweiskraft der Wunder und Weissagungen; seine apologetischen Traktate gegen die Juden. Von ihm abhängig Johann de Bassolis über den Beweis aus den Weissagungen.

4. Kapitel . . . . . 123—137

Die Augustinerschule in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts in ihrer Stellungnahme zur Glaubensbegründung.

Aegidius von Rom über die Lösbarkeit von Glaubensschwierigkeiten, die Notwendigkeit der Offenbarung und die Kriterien der wahren Religion. Gerhard von Siena im Kampf mit den Scotisten über das adaequate Objekt unseres Verstandes. Verteidigung des thomistischen Standpunktes. Michael de Massa. Jakob de Appamiis läßt die Glaubenswahrheiten im Glaubenslicht bekannt sein. Alfons von Toledo kämpft gegen Franciscus von Marchia und betont die Notwendigkeit der freien Willensbetätigung im Glaubensakt. Von ihm abhängig Johann von Wasia.

5. Kapitel . . . . . 138—165

Die Stellungnahme Ockhams und der ersten Nominalisten zur Glaubensbegründung.

a) Die kritisch-skeptische Einstellung des Nominalismus und ihr Einfluß auf die Beurteilung des Verhältnisses von Glauben und Wissen und auf die Glaubensbegründung . . . 138—146

Charakterisierung des Nominalismus. Bedeutung seiner skeptischen Geisteshaltung für den Glauben und die Glaubensbegründung. Glaubens- und Vernunftwahrheiten werden völlig getrennt, aber nicht in Gegensatz gesetzt. Einige extreme Äußerungen; das „Contra rationem naturalem“ des Robert Holkot; Betonung der Glaubensgewißheit.

b) Die voluntaristische Glaubensbegründung des W. Ockham, A. Wodeham, Johann Rodington und R. Eliphat . . . 147—158

Ockham zur Begründung des Glaubens; Voluntaristische Erfassung seiner letzten Gewißheit. Adam Wodeham und Johann Rodington betonen neben dem Willen die Notwendigkeit der Gnadenhilfe. Extreme Überspannung des Willenseinflusses durch Robert Eliphat.

c) Die intellektualistische Glaubensbegründung des R. Holkot . . . . . 159—165

Ins gegenteilige Extrem verfallend, nimmt Robert Holkot die Glaubensbegründung als rein logischen Prozeß, bei dem die Willensfreiheit ausgeschaltet ist.

Seite

6. Kapitel . . . . . 166—189

Die Glaubensbegründung bei den nominalistisch gerichteten Theologen des Franziskaner- und Karmelitenordens nach 1350.

a) Allgemeine Charakterisierung . . . . . 166—168

Abrücken vom Radikalismus. Gemäßigte nominalistisch-eklektische Einstellung in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts. Versuche zur Gruppierung.

b) Die nominalistische Franziskaner-Schule . . . . . 169—179

Ansichten des Richard Brinkel aus Johann von Basel, Dionysius Cist. und Walter Disse zusammengestellt. Johann von Ripa und Franz von Perugia. Peter von Candia schreibt dem rationellen Element beim Zustandekommen des Glaubens die ausschlaggebende Bedeutung zu.

c) Die Karmelitentheologen . . . . . 180—189

Ablehnung jeden Gegensatzes von Glauben und Wissen. Michael Aiguani und Johannes Brammart. Walter Disse. Der methodische Aufbau seines Prologs. Sein entschiedenes Eintreten für die Harmonie von Glauben und Wissen und für die Möglichkeit des Wunders. Die Angemessenheit der Offenbarung. Skeptische Bedenken bezüglich der Erkennbarkeit des Wunders.

7. Kapitel . . . . . 190—210

Das Problem der Glaubensbegründung bei den nominalistischen Augustinertheologen nach 1350.

Nominalistische und traditionelle Einflüsse in der Augustinerschule. Imposante Geschlossenheit derselben. — Gregor von Rimini gegen Franciscus von Marchia und gegen den diskursiven Aufbau der Glaubensgewißheit. Hugolinus Malabranca gegen die rein logische Glaubensbegründung Holkots; sein Versuch eines vermittelnden Ausgleichs zwischen dem intellektuellen, dem voluntaristischen Extrem und dem Gnadenfaktor für die Begründung des Glaubens. Johann von Basel und Dionysius Cist. unterstreichen die Notwendigkeit des Willens und der Gnade gegen Brinkel und schreiben den Glaubwürdigkeitsgründen Wahrscheinlichkeitsgewißheit zu.

8. Kapitel . . . . . 211—240

Die Glaubensbegründung an den neu gegründeten deutschen Universitäten.

Gemäßigter Nominalismus der deutschen Magister; eklektische Einstellung. Einfluß der Pariser Fakultät. — Heinrich von Langenstein gegen rein intellektualistische und voluntaristische Begründung des Glaubens. Unausgeglichene Einstellung zur Glaubensgnade. — Heinrich Totting de Oyta. Bemerkungen zu seinem Schrifttum; Übersicht über seine Ausführungen zur Glaubensbegründung. Zurückweisung des Rationalismus. Moralische Notwendigkeit der Offenbarung. Heinrich von Oyta vertritt einen Mittelweg in der Glaubensbegründung, der zwischen dem intellektualistischen und voluntaristischen Extrem ausgleichen soll. Die fundamenthaltheologischen Prinzipien. Versuch eines systematischen Aufrisses und einer theologischen

Seite

Methodenlehre bei Heinrich von Oyta. Der bedeutende Einfluß des Heinrich von Oyta. Der Sieg seiner Richtung für das Ende des 14. Jahrhunderts und für des 15. Jahrhundert. — Conrad von Ebrach und Conrad von Soltau.

Zusammenfassung . . . . . 241—253

Werturteil über die Scholastik des 14. Jahrhunderts. Methodische Entwicklung innerhalb derselben. Zurücktreten des Sentenzentextes. Umgestaltung der einzelnen Quaestio. Gegenüberstellung der Glaubensbegründung des 13. und 14. Jahrhunderts. Barth. von Bologna und Heinrich von Oyta. Die wichtigsten Richtungen in der Glaubensbegründung des 14. Jahrhunderts. Ungeklärte und umstrittene Probleme. Die Behandlung der Glaubwürdigkeitsgründe.

Register . . . . . 254—261

I. Register der benutzten und der angeführten Handschriften 254—255
II. Namenregister . . . . . 255—259
III. Sachregister . . . . . 259—261

Quellen- und Literaturverzeichnis.

1. Ungedruckte Quellen.

Alvarus Pelagius, Collyrium fidei (Verzeichnis von Irrtümern), Cod. Vat. lat. 1129; Cod. Pal. Vind. 4708.

— Collyrium fidei (Tugendlehre), Clm 18 454.

Anonymer Scotusschüler, Sentenzenkommentar, Cod. Vat. lat. 1113.

Bernardus Lombardi, Sentenzenkommentar, Cod. 542 der Univ.-Bibl. Leipzig; Clm 13 501.

Bartholomaeus von Bologna, Quaestiones quodlibetales, Cod. Theol.-Phil. Q n. 160 der württ. Landesbibl. Stuttgart; Cod. Plut. 17 sin. 7 der Bibl. Laurenziana Florenz.

Conrad von Ebrach, Sentenzenkommentar, Cod. lat. 3070 der Nat. Bibl. Paris.

Conrad von Soltau, Sentenzenkommentar, Clm 18 359; Cod. Ms. 65 der Univ.-Bibl. München.

— Lectura super caput Firmiter, Cod. Pal. lat. 330; Clm 8085.

Engelbert von Admont, Tractatus de miraculis Christi, Clm 26 608; Cod. Mar. Fol. 193 der Stadtbibl. Danzig.

Franciscus von Marchia, Sentenzenkommentar, Cod. Vat. lat. 1096; Cod. 532 der Univ.-Bibl. Leipzig.

Franciscus de Mayronis, Sentenzenkommentar, Cod. Vat. lat. 896. Conflatus, Clm 8854.

Franciscus von Perugia, Sentenzenkommentar, Clm 8718.

Gerhard von Bologna, Quodlibeta, Cod. II II 280 der Bibl. Naz. Florenz.

Guido Terreni, Quodlibeta, Cod. Borghes. 39.

Heinrich von Langenstein, Sentenzenkommentar, Clm 11 599.

Heinrich Totting de Oyta, Lectura textualis in libros sententiarum, Clm 5590; Cod. 137 (C. 15) der Stiftsbibl. Melk; Cod. XI, 233 der Stiftsbibl. St. Florian.

— Quaestiones super libros sententiarum, Clm 8867; Clm 17 468; Clm 18 364.

— Auszug aus den Quaestiones, Cod. Pal. Vind. 4708.

Hervaeus Natalis, Quodlibeta, Cod. Pal. Vind. 1468.

Hugo de Novocastro, Sentenzenkommentar, Cod. 1969 der Stadtbibl. Danzig (1. u. 2. Buch); Cod. Pal. Vind. 1423 (3. u. 4. Buch).

Hugolinus Malabranca, Sentenzenkommentar, Cod. Vat. lat. 1094; Cod. Conv. soppr. B 4, 1894 der Bibl. Naz. Florenz.

Jakob von Ascoli, Quodlibet, Cod. 609 der Univ.-Bibl. Leipzig.

Johann von Basel, Sentenzenkommentar, Clm 26 711.

— Responsiones, Clm 26 711; Cod. Pal. Vind. 4319.

Johann von Neapel, Quodlibeta, Cod. 542 der Univ.-Bibl. Leipzig; Cod. Vat. lat. 772.

Johann de Polliaco, Quodlibeta, Cod. Vat. lat. 1017.

Johann Quidort von Paris, Sentenzenkommentar, Cod. Pal. Vind. 2165; Cod. B III 13 der öffentl. Bibl. Basel.
Johann von Reading, Sentenzenkommentar, Cod. D. 4, 95 der Bibl. Naz. Florenz.
Johann von Ripa, Sentenzenkommentar, Cod. Vat. lat. 1082; Cod. Vat. lat. 6738.
Johann von Rodington, Sentenzenkommentar, Cod. Vat. lat. 5306.
Johann de Wasia, Lectura ... super quatuor libros sententiarum, Cod. Amplon. Fol. 110.
Michael de Massa, Sentenzenkommentar, Cod. Conv. soppr. C. 8, 794 der Bibl. Naz. Florenz.
Paul von Perugia, Sentenzenkommentar, Cod. Chigian. B VI, 97.
Petrus von Candia, Sentenzenkommentar, Clm 8453; Cod. Amplon. Fol. 94; Cod. Ms. 91 der Univ.-Bibl. München.
Petrus de Plaoul, Sentenzenkommentar, Cod. Vat. lat. 4284 (anonym).
Prosper de Reggio, Quaestiones, Cod. Vat. lat. 1086.
Raymundus Lullus, Apologetischer Traktat, Clm 7703.
Robert Cowton, Sentenzenkommentar, Cod. 1401 der Univ.-Bibl. Leipzig.
Robert Eliphat, Sentenzenkommentar, Cod. Vat. lat. 1111; Cod. 108 des Dominikanerklosters in Wien.
Roger Marston, Quodlibeta, Cod. Conv. soppr. 123 der Bibl. Laurenziana Florenz.
Servasanctus, Liber de exemplis naturalibus, Clm 8439; Clm 14749.
Siegbert von Beek, Quodlibeta, Cod. Borghes. 39.
Thomas von Sutton, Quaestiones zu den Sentenzen, Cod. Rossianus IX 121; Cod. 218 der Univ.-Bibl. Münster.
Walter Chatton, Sentenzenkommentar, Cod. Conv. soppr. C 5, 357 der Bibl. Naz. Florenz; Cod. lat. 15886 der Nat.-Bibl. Paris.
Walter Disse, Sentenzenkommentar, Cod. theol. 77 (Q III 36) der Staatsbibl. Bamberg.
Wilhelm von Mare, Quaestiones (anonym), Cod. Conv. soppr. B 6, 912 der Bibl. Naz. Florenz.

2. *Gedruckte Quellen.*

Aegidius von Rom, Sentenzenkommentar, Cordova 1699.
— Quodlibeta, Venetiis 1502.
Adam Goddam, Super quattuor libros sententiarum, Paris 1512.
Alfonso Vargas, Lectura super primo sententiarum, Venetiis 1490.
Antonius Andreas, In quatuor sententiarum libros opus ..., Venetiis 1578.
Dionysius Cisterciensis, In quatuor sententiarum, Paris s. a.
Durandus de s. Porciano, In sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor, Lugduni 1558.
Engelbert von Admont, Epistola de studiis et scriptis suis, bei B. Pez, Thesaurus anecdotorum novissimus, Augsburg 1721, I, 1, 429 ss.
— De gratiis et virtutibus b. Mariae Virginis, ebendort I, 1, 503—762.
— De causis langaevitatis hominum ante diluvium, ebendort I, 1, 437—502.
Franciscus de Mayronis, Scripta ... in quattuor libros sententiarum ac quodlibeta, Venetiis 1520.
Gerardi Senensis, In primum librum sententiarum ... quaestiones, Patavii 1598.
Gottfried von Fontaines, Quodlibeta V—VII (ed. M. De Wulf u. J. Hoffmanns, Philosophes Belges III), Louvain 1913.

Gregor von Rimini, Super primo et secundo sententiarum, Venetiis 1532.
Guido Terreni, Quatuor Unum, hoc est Concordatia evangelica in quatuor evangelistas, Coloniae 1631.
Heinrich von Gent, Summa quaestionum ordinariarum, Paris 1520.
Hervaeus Natalis, Quaestiones in quattuor libros sententiarum, Venetiis 1505.
— Quodlibeta undecim . . ., Venetiis 1513.
Jakob Almain, Aurea . . . opuscula, Paris 1517.
Johann de Bassolis, Opera . . . in quattuor sententiarum libros aurea, Paris 1516/17.
Johann Baconthorp, Super quattuor libros sententiarum, Mediolani 1511.
Johann von Neapeli Quaestiones variae Parisiis disputatae, Neapoli 1618.
Marsilius von Inghen, Quaestiones super quattuor libros sententiarum, Argentorati 1501.
Nicolaus von Lyra, Probatio adventus Christi contra Judaeos, Biblia sacra cum glossa ordinaria VI, Antverpiae 1634, Col. 1695—1716.
— Responsio ad quendam Judaeum, ebendort Col. 1716—1736.
Robert Holkot, Super quattuor libros sententiarum quaestiones, Lugduni 1497.
Thomas Bradwardin, De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses, Londini 1618.
Thomas von Straßburg, Commentaria in quattuor libros sententiarum, Venetiis 1564.
Wilhelm Ockham, Super quattuor libros sententiarum . . . quaestiones, Lugduni 1495.
— Centiloquium theologicum, ebendort.
Wilhelm von Auvergne, Opera, Aureliae 1674.
Wilhelm von Auxerre, Summa aurea, Paris 1500.
Wilhelm de Rubione, Disputata in quattuor libros magistri sententiarum, Paris 1518.

3. Wiederholt zitierte Literatur.

Baudin, E., Les rapports de la raison et de la foi du moyen-âge a nos jours, Revue des sciences religieuses 3 (1923), 233—255; 328—357; 508—537.
Becher, H., Gottesbegriff und Gottesbeweis bei Wilhelm von Ockham, Scholastik 3 (1928), 369—393.
Birkenmajer, A., Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, Beiträge z. Gesch. d. Philosophie d. M. A. XX, 5, Münster 1922.
Chenu, D., Pro fidei supernaturalitate illustranda, Xenia Thomistica III (1925), 297—307.
Chevalier, U., Répertoire des sources historiques du moyen-âge, Paris 1905—1907.
Ehrle, F., der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexander V., Franziskanische Studien, Beiheft 9, Münster 1925.
— Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters, Sitz.-Ber. d. bayr. Ak. d. Wiss., Philos. phil. u. hist. Klasse 1919, 9. Abhandlung.
Espenberger, J. N., Grund und Gewißheit des übernatürlichen Glau-

bens nach der Lehre der Hoch- und Spätscholastik, Forschungen z. christ. Lit.- und Dogmengesch. XIII, 1, Paderborn 1915.

Feckes, C., Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade, Römische Quartalschrift 35 (1927), 157—165. Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule, Münsterische Beiträge z. Theol., Heft 7, Münster 1925.

— Die religionsphilosophischen Bestrebungen des spätmittelalterlichen Nominalismus, Römische Quartalschrift 35 (1927), 183—208.

— Glauben und Glaubenswissenschaft nach Albert dem Großen, Zeitschrift für kath. Theologie 54 (1930), 1—39.

Gardeil, A., La crédibilité et l'apologétique[3], Paris 1928. Artikel Crédibilité, Dictionnaire de Théologie catholique III, 2201—2310.

Garrigou-Lagrange, R., De spiritu supernaturali Theologiae Divi Thomae, Miscellanea dominicana, Romae 1923, 141—150.

Gilson, E., Études de philosophie médiévale, Straßburg 1921.

— Avicenne et le point de départ de Duns Scot, Arch. d'hist. doct. et litt. du M. A. II (1927), 89—149.

Glorieux, P., La littérature quodlibétique de 1260 à 1320, Le Saulchoir, Kain 1926.

Grabmann, M., Die Geschichte der scholastischen Methode I, Freiburg 1909; II, Freiburg 1911.

— Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta, Theol. Studien der Leo-Gesellschaft 14, Wien 1906.

— Studien zu Johannes Quidort von Paris, Sitz.-Ber. d. bayr. Ak. d. Wiss., philos., phil. u. hist. Klasse 1922, 3. Abhandlung, München 1922.

— Mittelalterliches Geistesleben, München 1926.

— Die Lehre von Glauben, Wissen und Glaubenswissenschaft bei Fra Remigio de' Girolami O. Pr., Div. Thom. 7 (1929), 129—146.

Heim, K., Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis Schleiermacher, Leipzig 1911.

Hermelink, H., Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477—1534, Tübingen 1906.

Histoire literaire de La France: Die Artikel über Franciscus de Mayronis, XXXVI, 305—342; über Hervaeus Natalis, XXXIV, 308 bis 351; über Hugo de Novocastro, XXXVI, 342—355; über Jakob de Appamiis, XXXVI, 587—590; über Nikolaus de Lyra, XXXVI, 355 bis 400; über Johann de Polliaco, XXXIV, 220—281.

Hochstetter, E., Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham, Berlin 1927.

Hove, A. van, La doctrine du miracle chez saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique, Paris 1927.

Klein, J., Der Glaube nach der Lehre des Johannes Duns Scotus, Franziskanische Studien 12 (1925), 184—212.

Koch, J., Durandus de S. Porciano O. Pr., Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts. I. Teil. Literaturgeschichtliche Grundlegung, Beiträge zur Gesch. d. Philosophie des M. A. XXVI, Münster 1927.

Krebs, E., Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik an der Hand der Defensa doctrinae Divi Thomae des Hervaeus Natalis, Beiträge z. Gesch. d. Philosophie d. M. A. XI, 3/4, Münster 1912.

Kürzinger, J., Alfonsus Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre, Beiträge z. Gesch. d. Philosophie d. M. A. XXII, 5/6, Münster 1930.

Lang, H., Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens, Augsburg 1929.

Longpré, E., Bartolomeo di Bologna, un maestro franciscano del secolo XIII, Studi francescani 9 (1923), 365 ss.

— Gualtiero di Catton, ebendort, 101—114.

— Jean de Reading et le b. Jean Duns Scot, La France franciscaine 6 (1923), 99—109.

Martin, J., L'apologétique traditionelle, Paris 1905.

Michalski, K., Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV^e siècle, Bulletin intern. de l'academie Polonaise des sciences et des lettres, Classe d'hist. et de philos. 1920, Cracovie 1922, 59—88.

— Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle, Exrait de la Pologne au Congrès intern. de Bruxelles, Cracovie 1924.

— Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV^e, Bulletin ... 1925, Cracovie 1926, 41—122.

— Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIV^e siècle, Bulletin ... 1925, Cracovie 1927.

— Die vielfachen Redaktionen einiger Kommentare zu Petrus Lombardus, Miscellanea Ehrle I, Rom 1924, 217—264.

Minges, P., Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Philosophie und Theologie nach Duns Scotus, Forschungen z. christl. Lit.- und Dogmengesch., VII, 4/5, Paderborn 1908.

Pelster, F., Thomas von Sutton O. P., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre, Zeitschrift f. kath. Theologie 46 (1922), 212 bis 255; 365—388; 499—532.

— Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters, Theologische Quartalschrift 103 (1922), 37—56.

Ritter, G., Studien zur Spätscholastik. I. Marsilius von Inghen und die ockhamistische Schule in Deutschland, Sitz.-Ber. der Heidelberger Akademie d. Wiss., Phil.-hist. Klasse 1921, 4. Abhandlung.

— II. Via antiqua et via moderna auf den deutschen Universitäten des 15. Jahrhunderts, ebendort 1922, 7. Abh.

Rubert, C., Fr. Guillermo Rubiò O. F. M., Archivo-Ibero-Americano 15 (1928), 5—32; 16 (1929), 145—181.

Schmaus, M., Der liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus. II. Teil: Die trinitarischen Lehrdifferenzen, Beiträge z. Gesch. d. Philosophie d. M. A., XXIX.

Sommerfeld, G., Zu Heinrich Totting de Oyta, Mitteilungen d. Instituts für österreichische Geschichtsforschung 25 (1904), 576—604.

— Aus der Zeit der Begründung der Universität Wien, ebendort 29 (1908), 291—322.

Straub, A., De analysi fidei, Oeniponte 1922.

Ueberweg-Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie[11], Berlin 1928.

Wulf, M. De, Histoire de la philosophie médiévale[5], Paris 1925.

Xiberta, B. F. M., Duo quelibet inedita Siberti de Beka, Anal. Ord. Carm. IV (1922), 305—341.

Xiberta, B. F. M., De summa theologiae magistri Gerardi Bononensis ex Ord. Carm., Anal. Ord. Carm. V (1923), 3—54.
— De magistro Guidone Terreni, Priore generali ordinis nostri, Episcopo Maioricensi et Elnensi, Anal. Ord. Carm. V (1924), 113—206.
— De doctrinis theologicis magistri Guidonis Terreni, Anal. Ord. Carm. V (1925), 233—376.
— De Paulo Perusino baccalario Ord. Carm., Anal. Ord. Carm. V (1926), 425—488.
— De Johanne Brammart, magistro Ord. Carm., Anal Ord. Carm. V (1926), 489—543.
— De magistro Johanne Baconthorp Ord. Carm., Anal. Ord. Carm. VI (1927), 3—127; 516—526.
— De magistro Michaele Aiguani Bononensi, priore generali Ord. Carm., Anal. Ord. Carm. VII (1930), 3—43.

Einleitung.

Kein Problem hat die Scholastik mehr ergriffen, keines gibt ihr im ganzen wie ihren einzelnen Richtungen mehr das charakteristische Gepräge, als das auctoritas-ratio-Problem. Man hat mit gutem Recht das innige In- und Füreinander von Vernunft und Offenbarung, Wissen und Glauben, das gegenseitige Sichunterstützen und Fördern der theologischen und philosophischen Erkenntnismittel und Erkenntnisinhalte das wesentliche Merkmal der Scholastik genannt. Man kann sogar nach der fortschreitenden Klärung dieses Problems die fortschreitende Entwicklung der Scholastik bestimmen und die einzelnen scholastischen Richtungen nach der verschiedenen Beantwortung und abweichenden Lösung desselben kennzeichnen.

Ein flüchtiger Überblick über die Entwicklung der Frage im 12. und 13. Jahrhundert soll uns den historischen Rahmen liefern, in den die Glaubensbegründung des 14. Jahrhunderts sich einfügt und mit den Anschauungen bekannt machen, auf denen sie aufzubauen hatte.

Das auctoritas-ratio-Problem ist kein einheitliches Problem. Es schließt in sich die Frage nach dem objektiven Verhältnis der beiden Erkenntnisgebiete, ihrer Übereinstimmung, bzw. Abgrenzung, die Frage nach der subjektiven Vereinbarkeit von Glauben und Wissen, die Frage nach der Verwendbarkeit logisch-dialektischer Gesetze und natürlicher Erkenntnisse zur allseitigen Erfassung des Offenbarungsinhalts, endlich die eigentlich apologetische Frage nach der Vernunftgemäßheit des Glaubens, d. h. die Frage, ob und wieweit die gläubige Hinnahme der Offenbarungswahrheiten von der Vernunft gebilligt, bzw. gefordert sein muß.

Die Scholastik ist ein Ringen um die Klärung all dieser Probleme. In der Frühscholastik werden sie noch nicht klar erfaßt und noch nicht klar geschieden; sie lagern sich noch vielfach übereinander und vermischen sich. Es hat einen besonderen Reiz zu verfolgen, wie in den verschiedenen Kontroversen zwischen Dialektikern und Antidialektikern, rationalistisch und mystisch gerichteten Theologen, zwischen Augustinismus und Aristotelismus das auctoritas-ratio-Problem immer klarer sich her-

ausschält und differenziert, wie Unklarheiten beseitigt, Extreme abgelehnt werden und allmählich die echt katholische Polarität von Glauben und Wissen sich herausbildet[1].

Zuerst wurde der Kampf um die Verwendbarkeit der logisch-dialektischen Methode in der Theologie ausgetragen, der durch das Zusammentreffen des theologischen Erbgutes der Patristik mit der Philosophie der Antike hervorgerufen wurde. Es war der Kampf der spekulativen, reflektierenden, systematisierenden ratio um ihre Anerkennung und Geltung auf theologischem Gebiet, der Kampf der beginnenden Scholastik um ihre Existenzberechtigung. Er tobte besonders im 11. Jahrhundert und war bereits um die Mitte des 12. Jahrhunderts zugunsten einer disputier- und denkfreudigen Richtung entschieden.

Lange dagegen dauerte es noch, bis die gegenseitigen Beziehungen von Glauben und Wissen aufgedeckt und die scharfe Grenzlinie zwischen Vernunft- und Glaubensgebiet, Natur und Übernatur gezogen war und noch länger, bis der Weg zur eigentlichen Glaubensbegründung, der harmonische und organische Anschluß der Glaubenserkenntnis an die Vernunfterkenntnis gefunden war und der klare Begriff der credibilitas externa sich durchsetzte.

Peter Abaelard verkörpert ein gutes Stück dieses Klärungsprozesses. Er hat entscheidend die durch das Bekanntwerden der aristotelischen Topik und Analytiken angeregte scholastische Methode gefördert und zu ihrer beherrschenden Stellung in der theologischen quaestio geführt[2]. Er hat als der ersten einer die Aufgabe der Scholastik erfaßt, die theologischen Gegebenheiten der Offenbarung mit dem übrigen Wissensstoff in harmonischen Ausgleich zu bringen. Wenn sich dabei die Grenzen von rationellem Erkennen und übernatürlichem Glauben oftmals verwischen, so

---

[1] Die eingehendste Untersuchung der ganzen Entwicklung bietet M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode I, Freiburg 1909, II, Freiburg 1911. Historisch wie systematisch gleich vorzüglich ist der Artikel Crédibilité, Dict. Théol. Cath. III, 2202—2310 von A. Gardeil; neue Gesichtspunkte vermittelt E. Gilson, Études de philosophie médiévale, Straßburg 1921 und E. Baudin, Histoire de la philosophie; Les rapports de la raison et de la foi du moyen âge à nos jours, Rev. sc. rel. 3 (1923), 233—255; 328—357; 508—537. Eine gute Übersicht bietet M. De Wulf, Histoire de la Philosophie médiévale I[5], Paris 1925.

[2] Vgl. B. Geyer, Der Begriff der scholastischen Theologie, in Synthesen in der Philosophie der Gegenwart (Festgabe A. Dyroff), Bonn 1926, 112—125, 114f. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, Freiburg 1911, 213ff.; F. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexander V., Franz. Stud. Beiheft 9, Münster 1925, 30f.

ist Abälard nur ein Kind seiner Zeit, für welche die Wirklichkeit ganz vom Übernatürlichen und Mystischen überlagert und durchdrungen war[1].

Aus dieser geistigen Einstellung jener Zeit heraus konnte nur ein unklarer und verschwommener Begriff der Glaubensbegründung erwachsen, obwohl Abaelard vielleicht am meisten von seinen Zeitgenossen die Notwendigkeit einer intellektuellen Sicherung des Glaubensgutes gefühlt hat[2]. Die bei ihm gegebenen Ansätze zur Lösung des Problems bedeuten ein unausgeglichenes Suchen, die Vernünftigkeit der Glaubenszustimmung mit der von seiner Verdienstlichkeit geforderten Freiheit zu vereinbaren, ein unentschiedenes Schwanken zwischen dem Petrustext (1 Petr. 3, 15), der die Sicherung und Verteidigung des Glaubens durch die Vernunft fordert, und der Stelle aus der 26. Evang.-Homilie des hl. Gregor, welche die Inevidenz des Glaubens zur Vorbedingung für seine Verdienstlichkeit macht[3]. Dadurch, daß Abaelard die Vernunftgemäßheit des christlichen Glaubens tatsächlich oftmals durch den Nachweis der rationabilitas interna seiner Wahrheiten versucht, gefährdet er bedenklich die Verdienstlichkeit und Übernatürlichkeit des Glaubensaktes[4]. Sehr unbefriedigt sucht er diese Gefahr dadurch zu bannen, daß er die Übernatürlichkeit des Glaubens von der caritas abhängig macht und zur Rettung der Freiheit des Glaubensaktes die Gewißheit seiner rationellen Begründung herabmindert und der Meinung gleichstellt[5].

Trotzdem dürfte das Urteil Gardeils: „Pour lui crédibilité = rationabilité du mystère“[6] zu hart sein. Wie E. Gilson in seiner Untersuchung des frühscholastischen „Rationalismus“ nachge-

---

[1] E. Gilson, Études de philosophie médiévale, Straßburg 1921, 28 f. Ja ein so guter Abaelard-Kenner wie B. Geyer kann sogar behaupten, daß Abaelard „die Grenzen zwischen Glauben und Wissen prinzipiell schärfer und im Sinne der späteren scholastischen Auffassung richtiger gezogen hat als seine orthodoxen Gegner“ (Die patristische u. schol. Phil.[11], Berlin 1928, 220). So urteilt auch M. De Wulf, a. a. O. I, 189.

[2] A. Gardeil, Crédibilité, Dict. Théol. Cath. III, 2260.

[3] D. Chenu, Pro fidei supernaturalitate illustranda, Xenia Thomistica III (1925), 297—307. Vgl. z. B. Theol. christ. lib. 3, P. L. 178, 1217; Dialogus, ebendort 1638; Theologia (Introductio ad Theol.) lib. 2 c 3, ebendort 1050.

[4] Die Belege bei Gardeil, Dict. Théol. Cath. III, 2259 f.

[5] Ebendort 2260. Die bei Abaelard gegebenen Unklarheiten haben noch lange nachgewirkt, so z. B. in der bekannten Glaubensdefinition Hugos von St. Viktor: . . . certitudo rerum invisibilium ad religionem pertinentium supra opinionem et infra scientiam constituta (P. L. 176, 35 d), so auch in dem lange bis über die Hochscholastik hinaus andauernden Streit um die Übernatürlichkeit der fides informis.

[6] Dict. Théol. Cath. III, 2260.

wiesen hat, sucht das Denken dieser Zeit nicht von der Vernunft zum Glauben zu gelangen, sondern schreitet umgekehrt vom Glauben zur Vernunft: „La vrai Sagesse ne va pas de la raison à la foi, mais au contraire de la foi à la raison[1].“ Abaelard wollte jedenfalls nie die Glaubenspflicht der Gott dienstbaren Vernunft vom inneren Verständnis der geoffenbarten Wahrheit abhängig machen. Prinzipiell steht er, wie Geyer nachweist, dem theologischen Rationalismus fern[2]. Für das übertriebene Suchen nach rationes necessariae und die Überschätzung der Tragweite vernünftiger Erkenntnis waren nicht apologetische Motive maßgebend, sie dürfen deshalb auch nicht von unserem apologetischen Standpunkt aus beurteilt werden.

Die beiden Texte 1 Petr. 3, 15 und Greg. 26. Hom. in Evang.[3] sind die beiden klassischen Stellen bei Behandlung des Glaubwürdigkeitsproblems für die Scholastik geblieben. Sie bilden die beiden Pole, zwischen denen bis in die Hochscholastik herauf die Lösung hin und her pendelt. Die Übertreibung nach der einen Seite hat einen Ausschlag nach der anderen zur Folge. Wenn in der Schule von Chartres die innere Vernünftigkeit des Glaubens zu sehr betont wird, so daß ein Alanus de Insulis und insbesondere ein Nikolaus de Amiens den Versuch unternehmen, die Glaubenswahrheiten nach der mathematisch-deduktiven Methode aus obersten Regeln und Axiomen der Vernunft abzuleiten, so wird von den Viktorinern die volle Inevidenz und Übernatürlichkeit des Glaubens betont[4]. Obwohl auch sie den Nachweis der Vernünftigkeit des Glaubens auf dem Weg der inneren Durchdringung der Glaubenswahrheiten mit Beweis- oder Konvenienzgründen versuchen[5], so tritt doch die Scheidung zwischen den natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten immer klarer ins Licht[6]. Auch der Begriff des Auktoritätsglaubens ringt sich immer deutlicher durch und das Bewußtsein, daß er nur durch äußere Gründe zu sichern ist. Wo jede innere Einsicht versagt, da ist nach Hugo von St. Viktor der Glaube der Heiligen aller Jahrhunderte ein genügendes Motiv zur Glaubwilligkeit[7] und das Zeugnis der Wunder eine hinreichende Bürgschaft der Wahrheit[8].

---

[1] E. Gilson, a. a. O. S. 28.

[2] B. Geyer, Die patr. u. schol. Philosophie, 221.

[3] P. L. 76, 1197.

[4] M. Grabmann, Schol. Methode II, 281.

[5] Ebendort 280. M. Grabmann lehnt für die Trinitätslehre Hugos von St. Viktor den Vorwurf des Rationalismus ab.

[6] J. Martin, L'apologétique traditionelle II, Paris 1905, S. 100 ff.

[7] De sacramentis, lib. I p X c 10, P. L. 176, 330.

[8] Ebendort lib. I p III c 3, P. L. 176, 217. Vgl. A. Gardeil, Dict. Théol. Cath. III, 2261 f.

Zu Beginn des 12. Jahrhunderts wird die Frage der Glaubensbegründung nach der negativen Seite geklärt, d. h. jede Abhängigkeit der Glaubensbegründung von dem inneren Verständnis des Glaubensinhaltes abgelehnt. Besonders Wilhelm von Auxerre und Wilhelm von Auvergne betonen mit aller Schärfe, daß die Vernunft den Inhalt des Glaubens in keiner Weise evident oder begreiflich machen kann. Glaube unter dem Zwang der Evidenz würde jedes Verdienst aufheben. Die fides suasa et extorta probationibus ist nur gegen die philosophantes anzuwenden. Die fides-virtus darf nach Wilhelm von Auvergne sich allein auf den absoluten Gehorsam der Vernunft gegen Gott gründen[1] und wird nach Wilhelm von Auvergne hauptsächlich von der Leuchtkraft des Glaubenslichtes getragen[2], das ihr eine Gewißheit wie die der ersten Prinzipien verleiht. Diese negative Seite der Glaubensbegründung, die Ablehnung aller probationes, wird besonders von Wilhelm von Auvergne so stark betont, daß er später im 14. Jahrhundert und auch von Suarez zu den Vertretern einer extrem fideistischen Glaubensbegründung gerechnet wird[3]. Doch mit Unrecht. Gardeil hat darauf hingewiesen, daß alle angezogenen Stellen nur die inneren Beweise des Glaubensinhalts betreffen[4]. Daß das nicht klar ausgesprochen, zum Teil wohl auch noch nicht scharf unterschieden wird, verursacht die Mißverständlichkeit und Zwiespältigkeit mancher Texte.

Neben diesen inneren Beweisen für den Glaubensinhalt, die er ablehnt, kennt Wilhelm von Auvergne noch eine andere Art von Beweisen für die Wahrheit des Glaubens, die er ausdrücklich fordert. Verum quoniam non est intentionis nostrae propositi in hoc tractatu singulos fidei articulos astruere probationibus, sed fidem ipsam piam atque veridicam et salutarem in universali stabilire, revertamur ad ipsam et stabiliamus ipsam probationibus universalibus et nulli ex articulis appropriatis[5]. Hier begegnet uns zum erstenmal, nach der sachlichen Erkenntnis wie nach der sprachlichen Formulierung, die Lösung des Problems der Glaubensbegründung, welche in der Scholastik die klassische werden sollte. Wilhelm stellt den Beweisen, die dem einzelnen Glaubensartikel angepaßt sind, — es können nur die spekulativen Argu-

[1] Nulla . . . est obedientia intellectus in credendo, si ex suasionibus aut probationibus creditur (De fide c 1, Opera II, Aureliae 1674, 4a); der Gehorsam gegen Gott muß soweit gehen, ut . . . etiam contra se ipsum dimicare propter ipsum necessario tenetur humanus intellectus et operari contra se et pugnare propter ipsum (ebendort, 3a).

[2] Summa aurea lib. III tr 3 c 1 q 1, Paris 1500, fol. 131 vb.

[3] Vgl. unten S. 235.

[4] Gardeil, Dict. Théol. Cath. III, 2274.

[5] De fide c 3, Opera II (Aureliae 1674) 16a.

mente und Angemessenheitsgründe gemeint sein, womit er im Vorausgehenden den Glaubensinhalt spekulativ nahe zu bringen suchte[1] — ein Beweisverfahren gegenüber, welches den Glauben selbst im allgemeinen in seiner Wahrheit und Heilsamkeit sichert. Zu diesen probationes universales rechnet er, wie er im Nachfolgenden ausführt, vor allem die Wunder und die innere Erhabenheit des Glaubens. Die Wunderkraft war von den ersten Anfängen bis in die Gegenwart in der christlichen Religion wirksam und scheint ganz wesentlich mit ihr verknüpft zu sein[2]. Nur auf Grund ihrer Wundertaten hat man den Propheten und Aposteln geglaubt; durch die Wunder wurden die Heiden zum christlichen Glauben geführt[3]. Da die Wunder ausschließlich von Gott gewirkt werden können und da sie allein dem Christentum und keiner anderen Religion zur Verfügung stehen, so sind sie das Zeugnis Gottes für die Wahrheit der christlichen Religion. Nun kann, so schließt Wilhelm von Auvergne, das Zeugnis Gottes nicht trügen, es müssen also notwendigerweise auch alle von Gott verbürgten Glaubensartikel wahr sein[4].

Wilhelm von Auvergne kennt und verlangt also die Sicherung des allein auf Gottes Zeugnis ruhenden Autoritätsglaubens durch äußere Beweise. Und zwar sucht er den Übergang von den Glaubwürdigkeitsmotiven und Wundern zum Glaubensakt auf diskursivem Wege zu gewinnen[5]. Das, was man bei ihm noch vergeblich sucht, das ist die organische Verbindung dieses erworbenen Glaubens mit dem übernatürlichen, eingegossenen Glauben. Wie die angeführten Textreihen, so stehen bei ihm auch die fides acquisita und infusa sich ohne Ausgleich gegenüber.

---

[1] Ebendort 13 a—16 a.

[2] . . . ut ea (fide) posita poni videantur (miracula), et remota removeri, quasi ipsius fidei sint effectus et testimonia inseparabiliter illam comitantia (ebendort 16 a).

[3] Prophetis et apostolis non est creditum in articulis fidei nisi miraculorum testimoniis (ebendort 18 a); unde rebelles et increduli, qui sermonibus sanctorum virorum credere non volebant, miraculis inducebantur et usque hodie inducuntur ad fidem (16 a).

[4] Miracula autem omnia eius sunt testimonia, cuius et opera. Dei igitur testimonia sunt, cum eius solius manifeste ipsa sint opera. Recepti igitur sunt omnes catholicae fidei articuli et crediti Dei testimoniis; Dei autem testimonia non possunt esse falsa in aliquo; Dei igitur testimoniis crediti sunt articuli fidei recepti, quare et ipsi omnes veri ex necessitate (ebendort 18 a).

Quia autem mirificorum operum testimoniis hanc solam confirmare nec ab initio cessavit nec adhuc cessat misericors Deus, necesse est hanc solam esse veridicam ipsique placidam fidem (ebendort 16 a).

[5] Vgl. vorhergehende Anm.

Noch schärfer ist die Trennung beider bei Wilhelm von Auxerre. Auch er kennt eine vernunftgemäße Begründung des Glaubens durch äußere Beweise: durch Wunder, Lesung der Schrift, Prophezeiungen. Sie gründet nach ihm ausdrücklich auf dem Syllogismus: Omne dictum a prima veritate est verum. Hoc sc. filium Dei esse hominem, est dictum a prima veritate. Igitur hoc est verum[1]. Aber dieses „credere naturale", diese fides informis hat höchstens die Bedeutung einer gewissen confirmatio des „credere gratuitum", der fides infusa, eine wesentliche Verbindung mit der allein auf der Glaubensgnade ruhenden fides infusa besteht nicht[2]. Das organische Füreinander der credibilitas externa und der fides infusa ist noch nicht gefunden. Treffend urteilt D. Chenu über diesen doppelten Glauben: „rationabilitas in illa fide acquisita salvatur, supernaturalitas in fide gratuita"[3].

Die letzte Klärung erfuhr das Problem der credibilitas externa in der Hochscholastik besonders durch Albertus Magnus und Thomas von Aquin.

Albert der Große hat mit weiter Aufgeschlossenheit gegen die aristotelische Philosophie und mit freudigem Optimismus gegenüber allem natürlichen Wissen der ratio ihre Selbständigkeit gegeben, aber in einer höheren Einheit die volle Harmonie von Wissen und Glauben gefunden. Beide gliedern sich trotz ihrer Eigengesetzlichkeit widerspruchslos in das eine große Reich der Wahrheit ein, ja sie fördern und unterstützen sich gegenseitig[4]. Damit hat Albertus Magnus den Weg frei gemacht für eine eigene christliche Philosophie und der Theologie selbst den größten Dienst erwiesen; das bleibt seine überragende geistesgeschichtliche Tat.

Auch speziell in der Glaubensbegründung bedeutet Albertus Magnus einen bedeutenden Schritt vorwärts. Wie Chenu[5] nachgewiesen hat, setzt er zur Überwindung des unausgeglichenen Dualismus von fides acquisita und fides infusa an und bereitet auch hier die endgültige Lösung vor.

---

[1] Summa aurea lib. II tr 11 c 1 q 4 a 2; Paris 1500, fol. 65 ra.

[2] Sum. aur. lib. III tr 3 c 2 q 1 ad 2, fol. 133 ra.

[3] D. Chenu, Pro fidei supernaturalitate illustranda, Xenia thom. III (1925), 301.

[4] Vgl. dazu C. Feckes, Glauben und Glaubenswissenschaft nach Albert dem Großen, Zeitschr. Kath. Theol. 54 (1930), 1—39; dort die Belege bes. S. 28—32.

[5] D. Chenu, Pro fidei supernaturalitate illustranda, Xenia Thom. III 304.

Der Kampf gegen jede Art von theologischem Rationalismus und die Nachwirkungen augustinischen Denkens mögen der Grund sein, daß Albert mit äußerstem Nachdruck immer wieder betont, daß der Glaube nur eine Ursache hat, die erste Wahrheit, und seine Gewißheit nur in dem von Gott ausgestrahlten Lichte findet[1]. Daneben hat Albert dem affektiven Moment beim Zustandekommen des Glaubens, der ihm wesentlich Zustimmunng ist, eine entscheidende Rolle zugewiesen[2]. Die rationelle Begründung des Glaubensaktes tritt dagegen stark in den Hintergrund. Er kennt die Glaubwürdigkeitsmotive, die Propheten und Wunder, die zum Anlocken zum Glauben dienen[3]. Aber er trennt sie noch nicht scharf genug von den inneren Beweisgründen für die Glaubenswahrheiten, und da der Kampf gegen die innere Beweisbarkeit des Glaubensinhaltes sein Interesse am meisten beherrscht, so spricht er viel öfter vom Ungenügen dieser Glaubensmotive für den eigentlichen Glaubensakt als von der Notwendigkeit der Glaubwürdigkeitsgründe für sein vernunftgemäßes Zustandekommen[4]. Dadurch wurde die Natur des Glaubens als Autoritätsglauben endgültig zur Geltung gebracht und die Voraussetzung geschaffen, daß nunmehr ohne jede Gefahr des Rationalismus das intellektuelle Moment in der Glaubensbegründung entschieden gefordert werden konnte. Diese letzte Klärung blieb dem hl. Thomas vorbehalten.

Thomas von Aquin[5] zieht die scharfe Grenzlinie zwischen Natur und Übernatur, zwischen Glauben und Wissen und beweist, daß sie nicht bloß tatsächlich vorhanden, sondern im innersten Wesen der Sache begründet ist[6]. Der Rationalismus wird in seiner Wurzel bekämpft. Es gibt übernatürliche Wahr-

---

[1] C. Feckes l. c. S. 23 f., 26 f.

[2] C. Feckes l. c. S. 24 f.

[3] C. Feckes l. c. S. 25 f.; J. N. Espenberger, Grund und Gewißheit des übernatürlichen Glaubens in der Hoch- und Spätscholastik, Paderborn 1915, 44; A. Gardeil, Dict. Théol. Cath. III, 2268.

[4] D. Chenu spricht von einer confusio rationum, die bei den Vorgängern des hl. Thomas so ziemlich allgemein ist (l. c. S. 304). Gardeil meint, daß es Albert um die Erklärung des fertigen Glaubens zu tun ist, nicht um das Werden und Zustandekommen der Glaubenszustimmung und daß deshalb die vernünftige Unterbauung des Glaubensaktes in den Hintergrund tritt (Dict. Théol. Cath. III, 2269).

[5] An neuerer Literatur sind zwei ganz wertvolle Monographien zu nennen: Al. van Hove, La doctrine du miracle chez saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique, Paris 1927 und H. Lang, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens, Augsburg 1929.

[6] Garrigou-Lagrange, De spiritu supernaturali theologiae Divi Thomae, Misc. Dominicana, Romae 1923, 141—150: „multo melius,

heiten, die keinem geschöpflichen Denken zugänglich sind und natürlicherweise auch nicht zugänglich gemacht werden können[1]. Auf dem Wege über das innere Verständnis der Glaubenswahrheiten ist der Zugang zur Glaubensgewißheit nicht möglich. Wahrscheinlichkeitsgründe, Konvenienzgründe, Analogien können und dürfen für sie gesucht und aufgezeigt werden. Thomas warnt aber vor einer Überschätzung derselben und vor einer Verschleierung der Tatsache, daß der Glaube nicht auf diesen inneren Gründen, sondern einzig auf dem göttlichen Zeugnis ruht[2].

Auf der anderen Seite hat Thomas ebenso klar die unabhängige Geltung der menschlichen Vernunfterkenntnis erkannt und verteidigt. Erst seit Thomas von Aquin besteht eine selbständige scholastische Philosophie[3]. Mit konsequenter Entschiedenheit hat er alle skeptischen Tendenzen gegen die Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniskraft unterbunden, indem er in seiner Seinsmetaphysik die Grundlagen für die transzendente Geltung der obersten Seins- und Denkgesetze gelegt, bzw. neugesichert hat und in seiner tiefgreifenden Lehre von der analogia entis[4] den goldenen Mittelweg gefunden hat, der, an den Klippen des Rationalismus und des Agnostizismus vorbei,

---

quam praecedentes theologi et quam plerique sequentes, doctor Angelicus distinxit ordinem naturalem et ordinem veritatis et vitae supernaturalis" (S. 143). Aug. Deneffe, Geschichte des Wortes supernaturalis, Zeitschr. Kath. Theol. 46 (1922), 337—360.

[1] S. Th. I q 32 a 1, 2; 2 II S. Th. q 2 a 3; III Sent. d 24 q 1 a 2 ad 2; De Ver. q 14 a 10.

[2] Ne videatur fides catholica in vanis rationibus constituta et non potius in solidissima Dei doctrina (C. Gent. II, 38).

. . . ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere, quae fidei sunt (S. Th. I q 46 a 2).

[3] So bes. E. Gilson, Études de philosophie médiévale, Straßburg 1921; La signification historique du Thomisme.

[4] Es ist nur zu begrüßen, daß dieser wichtige Lehrpunkt des heiligen Thomas in neuester Zeit die genügende Beachtung findet. Es wäre zu wünschen, daß die entstandenen Kontroversen seine allseitige Klärung herbeiführen; vgl. die Artikel von Blanche, Valensin, Landry, Ramirez, Munnynck (siehe Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie, Berlin 1928, 751, wo die nähere Literatur angegeben ist). Jos. Habbel, Die Analogie zw. Gott und Welt nach Thomas v. Aquin, Regensburg 1928; C. Feckes, Die Analogie in unserem Gotterkennen, ihre metaphysische und religiöse Bedeutung (Probleme der Gotteserkenntnis, Veröffentlichungen d. Albertus-Magnus-Akademie zu Köln II, 3, Münster 1928, 132—184); G. Manser, Das Wesen des Thomismus, Div. Thom. 6 (1928), 385—403; 7 (1929), 3—30; 322—346.

den Zugang zu überirdischen Wahrheiten ermöglicht[1]. Thomas verteidigt von diesen gesicherten Grundsätzen aus die natürliche Erkennbarkeit vieler metaphysischer Wahrheiten, die als praeambula fidei[2] die notwendige Voraussetzung für die Offenbarung bilden. Wenn ein Teil dieser praeambula von Gott geoffenbart wurde, so liegt der Grund darin, daß der leichte, irrtumsfreie Zugang zu diesen lebenswichtigen Wahrheiten auch für die große Menge ermöglicht werden sollte, die sonst aus Mangel an Begabung und Zeit nie zu ihrer Erkenntnis gelangen würde[3]. Die Möglichkeit und Notwendigkeit, sie ohne und vor jeder Offenbarung in zwingendem natürlichen Beweisverfahren zu sichern, bleibt neben der moralischen Notwendigkeit ihrer Offenbarung bestehen[4].

Es existieren nach dem heiligen Thomas zwei Wahrheitsgebiete, die sich gegenseitig nicht decken und nicht vermengen lassen[5], die sich aber auch nicht widersprechen, da sie beide ihre letzte Wurzel in der einen ewigen Wahrheit haben[6]. Alle Widersprüche sind nur scheinbar und stammen nicht aus der Vernunft, sondern aus dem Versagen der Vernunft und der Abirrung der Philosophie. Dadurch steht auch ein Weg zur Lösung all dieser Schwierigkeiten offen[7].

Bei Thomas ist somit die klare und reinliche Scheidung zwischen Vernunft- und Glaubenswahrheiten, die bereits zu Anfang des 13. Jahrhunderts begonnen hat, zur Vollendung gelangt. Die Vermengung und Vermischung der beiden Erkenntnisgebiete durch die Frühscholastik, ihr verschwommenes Ineinander, ist durch eine bewußte Abgrenzung derselben, ein friedlich-schiedliches Nebeneinander ersetzt worden.

Der hl. Thomas bleibt aber dabei nicht stehen. Er führt die klärende Analyse zur aufbauenden Synthese weiter. Er setzt an Stelle des ungeklärten Ineinanders der Frühscholastik und des unvermittelten Nebeneinanders eines Wilhelm von Auxerre und

---

[1] C. Gent. I, 32, 33, 34; S. Th. I q 13, a 2—5; De Pot. q 5 a 7.

[2] Quia praeexiguntur ad ea, quae sunt fidei; 2 II S. Th. q 1 a 5 ad 3; „praeambula ad articulos" S. Th. I q 2 a 2 ad 1.

[3] 2 II S. Th. q 2 a 4; C. Gent. I, 5.

[4] Sie gehören nur per accidens zum Glauben, III Sent. d 24 a 2 ad 2.

[5] C. Gent. I, 3; S. Th. I q 12 a 12 und 13.

[6] C. Gent. I, 7.

[7] C. Gent. I, 7. Ex quo evidenter colligitur, quaecunque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis, naturae inditis, per se notis, non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae et sic ad ea solvenda locus relinquitur.

Auvergne das organische Füreinander von Vernunft und Glaube.

Die übernatürlichen Wahrheiten dürfen nach Thomas von Aquin nicht als etwas völlig Fremdartiges und Heterogenes für die Vernunft betrachtet werden[1]. Die Vernunft ist vielmehr durch das ihr eingesenkte unbegrenzte Wahrheitsverlangen auf die Erweiterung des ihr natürlich zugänglichen Wahrheitsgebietes hingeordnet[2] und steht, wie jedes Geschöpf, durch die potentia obedientialis[3] der übernatürlichen Einwirkung Gottes offen und kann durch ein übernatürliches Gnadenlicht für übernatürliche Wahrheiten aufnahmefähig gemacht werden. Damit ist die innerste Möglichkeit aufgezeigt, daß Gott den Menschen zur übernatürlichen Erkenntnis seiner Geheimnisse emporführen und daß der Mensch, der auch mit seinem Verstand Gott dienstbar

---

[1] C. Gent. III, 54.

[2] Zur Klärung der ganzen Frage kann die Debatte beitragen, die neuerdings über das desiderium naturale des Menschen nach der Anschauung Gottes (C. Gent. III, 50) entbrannt ist. Vgl. G. de Broglie, De la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas, Rev. Sc. Rel. 14 (1924), 193—246; 481—496; 15 (1925), 5—53; derselbe, Autour de la notion thomiste de la béatitude, Arch. Phil. 3, 2 (1925), 55—96; derselbe, De ultimo fine humanae vitae asserta quaedam, Greg. 10 (1929), 628—630. R. Mulard, Désir naturel de connaître et vision béatifique, Rev. Sc. Phil. et Théol. 14 (1925), 5—19; M. Bouyges, Le plan du Contra Gentiles de Saint Thomas, Arch. Phil. 3 (1925), 176—197; E. Brisbois, Désir naturel et vision de Dieu, Nouv. Rev. Théol. 54 (1927), 81—97; A. Gardeil, Le désir naturel de voir Dieu, Rev. Thom. 31 (1926), 381—410; la vitalité de la vision divine et des actes surnaturels, 477—489; la structure analogique de l'intellect, fondament de la puissance obédientielle au surnaturel, 523—527; (1927), 3—19. E. Elter, De naturali hominis beatitudine ad mentem scholae antiquioris, Greg. IX (1928), 269—306; J. Sestili, De natura Deo subjecta in ordine ad supernaturalia, quid Augustinus, concinente Thoma, senserit, Div. Thom. (Pi. 1927), 57—93; G. Laporta, Les notions d'appétit naturel et de puissance obédientielle chez saint Thomas d'Aquin, Eph. Theol. Lov. 5 (1928), 257 bis 277. M. D. Roland-Gosselin, Béatitude et désir naturel d'après S. Thomas d'Aquin, Rev. Sc. Phil. Théol. 18 (1929), 193—222. K. Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie, Augsburg 1926, 267 bis 273. R. Garrigou-Lagrange, L'appétit naturel et la puissance obédientielle, Rev. Thom. 33 (1928), 474—478; V. Doucet, De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio iuxta Theologos a saeculo XIII. usque ad XX., Anton. 4 (1929), 167—208; L. Charlier, Puissance passive et désir naturel selon saint Thomas, Eph. Theol. Lov. 7 (1930), 5—28; J. van der Meersch, De notione entis supernaturalis, Eph. Theol. Lov. 7 (1930), 227—263. Fr. Pelster, Zur Frage nach der Möglichkeit einer „beatitudo naturalis", Schol. 4 (1929), 255—260; H. Lennerz, Kann die Vernunft die Möglichkeit der beseligenden Anschauung Gottes beweisen?, Schol. 5 (1930), 102—108.

[3] S. Th. III q 1 a 3 ad 3, q 11 a 1.

sein muß, in gläubiger Unterordnung sich den göttlichen Offenbarungen erschließen kann.

Der natürlichen Vernunft kommt aber auch eine positive Mitwirkung bei Zustandekommen des Glaubensaktes zu. Der Glaubensakt ist nach Thomas ein Verstandesakt, der, von der göttlichen Gnade getragen, in freier verdienstlicher Zustimmung vom Willen veranlaßt wird. Als solcher muß er aber vernunftgemäß sein. Das Vernunftgemäße der Glaubenszustimmung aufzuzeigen, das ist seit Thomas von Aquin die klar erkannte eigentliche Aufgabe der Glaubensbegründung. 2 II S. Th. q 1 a 4 ad 2 ist die klassische Stelle geworden, die in prägnanter Schärfe ausdrückt, daß der vernunftgemäße Unterbau des Glaubensaktes durch den Nachweis der Glaubwürdigkeit und Glaubenspflichtigkeit der Offenbarung, nicht durch das Aufzeigen der inneren Wahrheit der Glaubensgeheimnisse erstellt werden muß[1]. Nicht der Nachweis der rationabilitas interna, sondern die Sicherung der credibilitas externa ist Vorbedingung für die Glaubenszustimmung.

Der Erweis der credibilitas externa wird aber vor allem aus den Zeichen und Wundern geführt, die Gott zur Kennzeichnung seiner Bürgschaft für die Offenbarung gewirkt hat. Thomas weist den Wundern, deren apologetische Beweiskraft bisher

---

[1] . . . ea, quae subsunt fidei dupliciter considerari possunt: uno modo in speciali et sic non possunt esse simul visa et credita . . . alio modo in generali, scilicet sub communi ratione credibilis et sic sunt visa ab eo qui credit. Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi (2 II S. Th. q 1 a 4 ad 2). H. Lang hält das „isolierte" 2 II S. Th. q 1 a 4 ad 2 nicht für brauchbar, um als methodischer Ausgangspunkt zu dienen zur Erforschung der Anschauung des hl. Thomas über das Verhältnis von Glaubensgewißheit zur Glaubwürdigkeitsgewißheit. Er legt hierfür 2 II S. Th. q 1 a 4 ad 3 zu Grunde, das in anderweitigen Aussagen des Aquinaten Unterstützung finde (Die Lehre des hl. Thomas von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens, Augsburg 1929, 106 ff.). H. Lang will damit die Bedeutung der Stelle für die eigentliche Glaubensbegründung natürlich nicht leugnen. In 2 II S. Th. q 1 a 4 ad 2 sind die Begriffe der rationabilitas interna und der credibilitas externa der Glaubenswahrheiten, um welche die Frühscholastik so lange gerungen hatte, in scharfer Formulierung erfaßt, und für die Glaubensbegründung wird die Notwendigkeit einer inhaltlichen Einsicht ebenso klar abgelehnt, wie die intellektuelle Sicherung der äußeren Glaubwürdigkeit gefordert wird. Die Stelle darf um so mehr als die klassische gelten, als sie das Gewicht der traditionellen Einschätzung für sich hat. Sie ist nämlich nicht bloß, wie H. Lang selbst ausführt (S. 106), bei Augustin, De praed. Sanctorum c. 2 n. 5, P. L. 44, 962, und bei Wilhelm von Auvergne (vgl. oben S. 5) grundgelegt, sondern hat auch künftighin vielfach als Ausgangspunkt für die Glaubensbegründung gedient, so für Heinr. v. Gent, Thomas Sutton, Johannes Quidort (vgl. unten S. 15, 27, 28).

nicht so sehr in den Vordergrund gerückt worden war, einen bevorzugten Platz für die Begründung des Glaubens zu[1]. In eingehenden Untersuchungen grenzt er den Wirkungsbereich der Naturkräfte ab und verteidigt er die Möglichkeit eines außerordentlichen göttlichen Eingreifens in den Kreis der Naturgesetzlichkeit. Damit hat er die Grundlage gewonnen, von der aus er auch die Erkennbarkeit des Wunders und seine apologetische Beweiskraft erhärten kann[2]. Die Wunder gelten dem hl. Thomas als der sicherste Weg, um den göttlichen Ursprung der Offenbarung zu begründen.

Für das Christentum ist der übernatürliche Beistand Gottes und damit das Zeugnis der göttlichen Wahrheit offenkundig nachzuweisen in den alle Naturkräfte übersteigenden Wundertaten Christi, in der gegen alle psychologischen Gesetze erfolgten sittlichen Erneuerung der Menschen und in dem fortdauernden Wunder der Bekehrung der Welt. Für das Christentum und seine Wahrheit bürgt Gottes unfehlbare Autorität. Es ist somit kein Leichtsinn, zu glauben, sondern eine Forderung der Vernunft[3].

Für den hl. Thomas ist — darin stimmen alle Erklärer überein — die Glaubensbegründung nur durch den Nachweis des göttlichen Ursprungs der Offenbarung und das daraus sich ergebende Glaubwürdigkeits- und Glaubpflichtigkeitsurteil zu erbringen. Ebenso ist es Lehre des Aquinaten, daß die Glaubwürdigkeitsgründe nur Vorbedingung des Glaubensaktes sind, nicht aber zum Glaubensmotiv gehören. Die Gewißheit des Glaubens ruht einzig und allein auf dem Zeugnis der veritas prima[4].

Dagegen gehen die Ansichten auseinander, ob und wie weit der hl. Thomas ein strikt rationelles Glaubwürdigkeitsurteil zum Glaubensakt für notwendig erachtet, welchen Gewißheitsgrad der hl. Thomas beim Erweis der Offenbarungstatsache für er-

---

[1] A. van Hove, La doctrine du miracle chez saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique, Paris 1927, 231 bis 240; 249—252.

[2] S. Th. I q 105 a 5, 6, 7, 8; q 110 a 4; q 111 a 3, 4; q 114 a 4; C. Gent. III, 99—107.

Für die näheren Darlegungen sei verwiesen auf die gründlichen Untersuchungen van Hoves, l. c. bes. im 2. und 5. Kap.

[3] C. Gent. I, 7.

[4] De verit. q 14 a 8 ad 9; ad 16. Näheres bei Garrigou-Lagrange, De spiritu supernaturali Theologiae Divi Thomae, Misc. Domin., Romae 1925, 141—150; Ch. Pesch, Die Lehre des hl. Thomas über den Glaubensakt, Zeitschr. Kath. Theol. (1884), 50—70; H. Lang, a. a. O. S. 100 f., 170 ff.

reichbar hält und welchen Einfluß er dabei der Glaubensgnade zuschreibt[1].

Der tiefere Grund dieser verschiedenen Auffassungen liegt darin, daß der hl. Thomas diese Fragen noch nicht klar gestellt hat und daß aus gelegentlichen Äußerungen nur zu leicht falsche Schlüsse gezogen werden können.

Die Klärung des Problems der Glaubensbegründung setzt sich auch in den augustinisch gerichteten Theologenkreisen durch. Auch hier, wo durch die Illuminationstheorie die Gefahr zur Verwischung der Grenzen zwischen den natürlich eingestrahlten Erkenntnissen und den göttlich geoffenbarten Wahrheiten am nächsten lag, wird mit dem Begriff des Autoritätsglaubens Ernst gemacht und die Neigung, die Gewißheit und Vernunftgemäßheit des Glaubensaktes in irgendeiner Form von der inneren Erfassung des Glaubensinhaltes abhängig zu machen, zurückgedrängt.

Heinrich von Gent teilt prinzipiell den Standpunkt des hl. Thomas in der Glaubensbegründung und vermag denselben fast durchgängig mit der Autorität des hl. Augustin zu decken.

---

[1] Es dürfte sicher sein, daß der hl. Thomas für den logischen Aufbau des Glaubens den rationellen Erweis seiner Glaubwürdigkeit gefordert hat (A. Gardeil, La crédibilité et l'apologétique[3], Paris 1928, 79—89; A. van Hove, La doctrine du miracle chez saint Thomas, Paris 1927, 240—252), daß er aber diesen Erweis nicht von der Evidenz der Offenbarungstatsache abhängig gemacht hat und daß für die vernünftige Unterbauung des Glaubensaktes des Einzelnen relative, der jeweiligen Fassungskraft angepaßte Glaubwürdigkeitsmotive genügen (Gardeil, l. c. S. 79—85; van Hove, l. c. S. 253—257; H. Lang, Die Lehre des hl. Thomas, . . . 127—135). Ob nach dem hl. Thomas eine Evidenz der Offenbarungstatsache durch die Wunder für den Menschen überhaupt erreichbar ist und ob mit einer solchen Evidenz noch ein freier Glaubensakt bestehen könnte, ist umstritten und hängt bes. von der Auffassung von 2 II S. Th. q 5 a 2 ab (Gardeil, l. c. S. 89—125; H. Lang, l. c. S. 120—135; van Hove, l. c. S. 260—265).

Die wesentliche Beteiligung der Glaubensgnade an dem Zustandekommen des Credibilitätsurteils, wurde unter Berufung auf den hl. Thomas besonders von Rousselot, für die Erkenntnis der Wunder von J. Huby gefordert und wird neuerdings von H. Lang zur Erklärung der demonstrativen Kraft der Wunder für das factum revelationis, von der Thomas an einigen Stellen spreche (S. 127), herangezogen (l. c. S. 135 bis 158); anders verstehen den hl. Thomas mit der allgemeineren Auffassung Gardeil, Dict. Théol. Cath. III, 2271—2276, van Hove, l. c. S. 242 f.

Zum psychologischen Aufbau des Glaubensaktes bei Thomas verweise ich besonders auf J. Engert, Studien zur theologischen Erkenntnislehre, Regensburg 1926, 65 ff.

Die Rechtfertigung des Glaubens aus seiner rationabilitas interna weist er energisch zurück. Einsicht in die Wahrheiten zu verlangen nennt er nach Augustin ad veram religionem sacrilegam viam quaerere[1] und er bezeichnet die rationalistische Geisteshaltung, ut homo nulli assentire velit, nisi quod naturali ratione poterit attingere limitem, als eine rein irdische Gesinnung[2]. Der Mensch muß grundsätzlich das Vorhandensein übervernünftiger Wahrheiten anerkennen und bereit sein, auch ohne innere Einsicht die vom Glauben vorgelegten Wahrheiten in gehorsamer Bereitwilligkeit hinzunehmen[3].

Dieser Verzicht auf innere Begründung des Glaubens*inhaltes* bedeutet aber nicht einen Verzicht auf die *Vernunftgemäßheit* des Glaubens*aktes*. Nos tamen, quibus credere persuadetur sine ratione tradita de credendis, non sine ratione credere debemus, qua scilicet rationale nobis videtur esse credendum[4]. Ganz klar hat hier Heinrich das Ziel der Glaubensbegründung, die credibilitas externa, der rationabilitas interna gegenübergestellt oder, wie er an anderer Stelle wohl in Abhängigkeit von Thomas von Aquin sich ausdrückt, das credere in universali dem credere in particulari[5].

Die Vernünftigkeit des Glaubens im allgemeinen ist gewährleistet durch den Nachweis der Göttlichkeit seines Ursprungs. Summa a 9 q 3 führt er unter Benützung Augustinischer Gedanken vier Glaubwürdigkeitsmotive für das Christentum an: Die Wunder Christi, die Erhabenheit und sittliche Höhe seiner Lehre und seiner sittlichen Forderungen, ihre wunderbare Kraft, das Volk zu tiefem Glauben und sittlichen Höhenleistungen zu führen, endlich das historische Wunder der Bekehrung der gannzen Welt[6]. Diese Beweisgründe waren nicht bloß in der

---

[1] Summa quaestionum ordinariarum a 9 q 3, Paris 1520, fol. 72 r. *Augustin*, Liber de utilitate credendi, P. L. 42, 65.

[2] Ebendort a 12 q 4, fol. 86 r.

[3] . . . ut limitem cognitionis humanae ab homine infra naturalem rationem non includat, sed etiam illi rei, cui fides super naturalem rationem assentiendum esse dictat, sine omni contradictione et absque omni naturali ratione consentiat (ebendort, a 12 q 4, fol. 86 r).

[4] Ebendort a 9 q 4. An anderer Stelle sagt er mit der gleichen Terminologie: . . . licet credere debeamus sine ratione reddita de credendis, quia rationem praecedit auctoritas et fides praeberit intellectum, tamen oportet nos considerare quibus hominibus vel libris credendum sit ad colendum recte deum (a 10 q 1, fol. 73 v).

[5] Non est fides sine obscuritate. Propter quod ratio nunquam de crediti veritate, in quantum creditum est, scilicet in universali, possit esse assecurata, ut non possit haesitare de contrario in particulari . . . Quodl. VIII q 14, Venetiis 1613, II, fol. 34 ra.

[6] Summa a 9 q 3, fol. 72 rv.

ersten christlichen Zeit beweiskräftig, sondern behalten für immer ihre Wirksamkeit[1].

Dadurch ist die Vernunftgemäßheit des Glaubensaktes gegeben. Die Zustimmung zu den Glaubenswahrheiten bedarf aber noch des eingegossenen Glaubenslichtes, das dem Verstand die Erfassung der göttlichen Autorität und dem Willen den Glaubensgehorsam erleichtert[2].

Gerne verweist Heinrich auf die allgemeine Notwendigkeit gläubiger Aufnahme noch nicht erfaßbarer Wahrheiten. Nur so ist der Zugang zu vielen Erkenntnissen möglich. Der Glaube ohne vorhergehende innere Einsicht ruht schon deswegen auf einer vernünftigen Erkenntnis[3]. Außerdem ist der übernatürliche Glaube für viele Menschen der einzig mögliche Zugang für zahlreiche auch natürlich erkennbare religiöse Wahrheiten und zugleich der erhabenere und sicherere und klarere Weg zu ihrer Erfassung[4].

Hat der hl. Thomas die prinzipiellen Fragen der Glaubensbegründung am besten gelöst, so wurde die Lehre von den Glaubwürdigkeitsmotiven am eingehendsten in der mittleren Franziskanerschule ausgebaut. Die apologetischen Darlegungen eines Matthäus von Aquasparta und Bartholom. von Bologna sind von beachtenswerter Ausführlichkeit und Gründlichkeit[5]. Der Rationalismus des Abaelard erfuhr eine abschließende Widerlegung. Nicht einer inneren Einsicht in die Glaubenswahrheiten bedarf es, es genügt die Bürgschaft des göttlichen Zeugnisses. Wie der Rationalismus, welcher die theoretischen Grundlagen der Offenbarungsreligion vernichtete, so wurde auch der Indifferentismus, welcher ihre praktischen Auswirkungen angriff, von Barth. von Bologna gründlich abgefertigt[6]. Dabei hat Bartholomäus in klarer For-

---

[1] Haec ergo et huiusmodi ad rationabiliter credendum huic scientie propter dei auctoritatem sufficientia debent esse indicia, non solum pro tempore ecclesie primitivae, sed etiam pro toto ecclesie discursu usque in finem (ebendort).

[2] Summa a 13 q 3, fol. 91 v.

[3] Summa a 22 q 5, fol. 145 r.

[4] Summa a 13 q 3.

[5] M. Grabmann, Die phil. und theol. Erkenntnislehre des Kardinals Matth. von Aquasparta, Theol. Stud. der Leogesellsch. 14, Wien 1906; E. Longpré, Bartolomeo di Bologna. Un maestro francescano del sec. XIII, Studi Francescani 1923, 365 f. Ich habe vor in einer eigenen Untersuchung die Lehre von den Glaubwürdigkeitsmotiven in der Franziskanerschule zu behandeln.

[6] Stuttgart Cod. Theol. Phil. Q n 160, fol. 40—43 v. Den Indifferentismus lehnt Barth. ab in der q 15 (fol. 43 v). Die Glaubwürdigkeitsgründe bringt er fol. 54 v.

mulierung den Begriff der alleinseligmachenden Offenbarungsreligion entwickelt und daraus die Glaubenspflicht für alle Menschen abgeleitet.

Die Glaubwürdigkeitsgründe wurden, wie in der Franziskanerschule überhaupt, so besonders von Bartholom. von Bologna und Matthäus von Aquasparta eingehend untersucht.

Bonaventura hat in der Collatio 9 des Hexaemeron vier Gründe für den göttlichen Ursprung der hl. Schrift angegeben: Die Gewißheit vom Wissen der Zeugen, ihren hervorragenden Ruf, die Übereinstimmung der verschiedenen Schriften und den unangreifbaren Inhalt ihrer Aussage[1].

Matthäus von Aquasparta zählt ihrer sieben auf: honestas praeceptorum, sanctitas exemplorum, veritas oraculorum, constantia sive patientia martyrum, sublimitas miraculorum, ordo, decursus et connexio temporum, mirabilis multiplicatio credentium populorum[2]. Bartholomäus von Bologna nennt acht Glaubwürdigkeitsmotive: ortus ab intellectu divino, implecio antiquissimarum propheciarum, a diversis philosophicis et physicis (?) scripturis multiplex testimonium, legislator honestate et sapiencia et potencia perfectissimus, puritas morum, attestacio supernaturalium miraculorum, certificacio infallibilium . . . revelacionum, efficacia veracium racionum[3]. Servasanctus kennt vier Glaubwürdigkeitsgründe: Ad hanc fidem habenda quatuor sunt motiva, primum sunt divina opera, secundum humana exempla simul et argumenta, tercium utilitas magna ex fide causata, quartum multa pericula sive mala ex fidei fractione in presentibus temporibus generata[4].

Mit dem Wunder der Auferstehung hat sich Wilhelm von Mare eingehend beschäftigt[5], während Roger Marston dem Beweis aus den Weissagungen eine gründliche Behandlung widmet[6].

So war das Problem des Autoritätsglaubens und seiner Begründung am Ende des 13. Jahrhunderts im wesentlichen gelöst. Diese Lösung war freilich einstweilen nur eine positive; sie mußte erst im Kampf mit abwegigen Auffassungen erprobt und nach ihrer ganzen Tragweite zum reflexen Bewußtsein erhoben werden. Diese Aufgabe fiel dem 14. Jahrhundert zu.

Die Bedeutung des 14. Jahrhunderts hat man in

[1] B. Rosenmöller, Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura (Beiträge XXV, 3—4), 1925, 109.

[2] M. Grabmann, a. a. O. S. 129—135.

[3] Stuttgart Cod. Theol. Phil. Q n 160, fol. 54 v.

[4] Clm 8439, fol. 15 va; Clm 14749 fol. 15 va.

[5] Florenz Bibl. Naz. Conv. soppr B 6, 912, fol. 42 vb.

[6] Florenz Bibl. Laurenziana Conv. soppr 123.

letzter Zeit mehr und mehr unterstrichen. Es war eine Zeit der revolutionären Gärung, in der die Einheit des mittelalterlichen Weltbildes sich auflöst, wesentliche Teile aus dem geschlossenen Bau seiner Kultur ausgebrochen werden und sein blühendes Geistesleben anfängt zu verwelken. M. De Wulf nennt mit Recht das 14. Jahrhundert eine „période complexe, où apparraisent les prodromes de la dislocation du monde médiévale“[1], Michalski kennzeichnet es als eine Zeit des Kritizismus und Skeptizismus[2], Mandonnet spricht von einem „désarroi des événnements et des idées“[3], Manser von einer „Geisteskrise“[4].

Zunächst zerbricht die großartige Harmonie des mittelalterlichen theokratischen Systems. Im Kampf zwischen Bonifatius VIII. und Philipp dem Schönen ging es schon nicht mehr, wie in früheren Konflikten, um die Abgrenzung der gegenseitigen Kompetenzen zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt, sondern um die Auflösung und Kündigung des ganzen Verhältnisses. Der Streit Ludwig des Bayern mit dem Papsttum findet bereits eine stark verblaßte Kaiseridee; das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit der beiden höchsten Gewalten der Christenheit war bereits verflüchtigt. Damit war auch dem mittelalterlichen Universalismus das Grab gegraben. Die Einheit der abendländischen Christenheit zerfiel in die Vielheit der sich oft feindlich gegenüberstehenden Nationalstaaten. Noch empfindlicher wurde das mittelalterliche Ideal der Einheit dadurch getroffen, daß durch die Übersiedelung des Papstes nach Avignon der gemeinsame Vater der Christenheit für die partikularistischen Aspirationen einer engen nationalen Politik sich dienstbar machen ließ. Im abendländischen Schisma erreichte die ganze Entwicklung ihr kritisches Stadium. Wenn auch die gesunden Lebenskräfte der Kirche den ganzen Erkrankungsprozeß schließlich überwanden, so hat doch der ganze Wirrwarr viel zuversichtliches Vertrauen zur Kirche erschüttert und die bisher unantastbare kirchliche Autorität der Kritik der Zeit ausgeliefert.

Es ist nicht zu verwundern, wenn der kritische Geist auch in das wissenschaftliche Leben eindrang und allmählich dessen Umgestaltung nach seiner äußeren Organisation wie nach seinem inneren Aufbau herbeiführte. Zunächst ging die beherrschende, universale Stellung und Bedeutung der Pariser Hoch-

[1] Rev. Néoscol. de Philos., Bulletin d'histoire de la Philosophie médiévale 12 (1927), 92.

[2] Michalski in allen seinen Untersuchungen, vgl. unten S. 139.

[3] P. Mandonnet, La canonisation de Saint Thomas d'Aquin 1317 bis 1323. Melanges Thomistes III, Le Saulchoir, Kain 1923, 4.

[4] G. Manser, Die Geisteskrise des 14. Jahrhunderts, Freiburg (Schw.) 1915.

schule immer mehr zurück. Neben ihr gewannen die schon bestehenden englischen und italienischen Universitäten ständig an Einfluß und bald wuchsen allenthalben, besonders in Deutschland, neugegründete Hochschulen zu Zentren des geistigen Lebens heran[1]. Das hat zwar den gesunden Wettstreit gefördert, aber der Gewinn für die einzelnen Länder, den Heinrich von Langenstein mit Recht bejubelt hat[2], wurde mit einem großen Verlust an idealer Auffassung für die Gesamtheit bezahlt[3].

War die gesamte gelehrte Kultur des Mittelalters eine kirchlich gestimmte Einheitskultur gewesen, so zeigen sich jetzt die ersten Spuren der Differenzierung und es beginnt — erst noch langsam — der Prozeß der Laiisierung der Wissenschaft.

Die einheitliche Wurzel all dieser Erscheinungen liegt in dem Erwachen eines gesteigerten Individualismus, der sich zunächst in negativer und destruktiver Kritik an allen Traditionen äußert.

Die Scholastik hat aufgehört, schöpferisch zu sein; sie fängt an, sich einzukapseln und in fruchtloser Reflexion und Selbstkritik sich zu vergeuden[4]. Es häufen sich die Meinungen, die Kontroversen, die Konklusionen: ein lästiger traditioneller Ballast wird mitgeschleppt und immer wieder von neuem aufgerollt[5].

Es lag in der allgemeinen Entwicklung, wenn auch die Probleme der Glaubensbegründung in die kritische Reflexion hereingezogen wurden. Zu verwundern ist nur, daß es nicht mehr geschehen ist. Im ganzen wurde die absolute Ge-

[1] G. Ritter, Studien zur Spätscholastik, I. Marsilius von Inghen und die ockhamistische Schule in Deutschland. Sitz.-Ber. d. Heidelb. Ak. d. Wiss. Phil. Hist. Kl. 1921, 4. Abhandlg. S. 31.

[2] Ebendort.

[3] Mandonnet charakterisiert das 14. Jahrhundert also: opposition et rivalité du pouvoir civil et du pouvoir ecclésiastique; esprit de rébellion des laïcs envers l'autorité religieuse; désagrégation de la hiérarchie ecclésiastique; renaissance de l'hérésie et du fanatisme sectaire dans les couches inférieures du peuple et les groupements piétistes; tous phénomènes, que se traduisent en un individualisme désordonné dans l'ordre des faits et des idées (l. c. S. 3).

[4] Das diesbezügliche Urteil E. Gilsons lautet: Au lieu d'être une époque de virilité encore féconde et créatrice, elle nous apparaît dès lors comme le moment précis, où la pensée médiévale commence à vivre sur son propre fond et se détourne de la considération des problèmes pour s'intéresser surtout aux solutions, qui en ont été déja fournies. A l'âge des philosophes, qui s'occupent des choses, succède celui des professeurs de philosophie, qui s'occupent des philosophes (Avicenne et la point de départ de Duns Scot, Arch. hist. doctr. et litt. du M. A. II [1927], 90).

[5] G. Ritter, Studien zur Spätscholastik, II. Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des 15. Jahrhunderts. Sitz.-Ber. d. Heidelb. Ak. der Wiss. Phil. His. Klasse 1922, 7. Abh. S. 98.

wißheit des Glaubens noch immer als selbstverständliche Gegebenheit hingenommen[1]. Man beschäftigt sich nur mehr als bisher mit der Erklärung dieser Gewißheit, wobei neben der objektiven Gewißheit des Glaubens auch die Probleme der subjektiven Glaubensgewißheit sich deutlicher als im 13. Jahrhundert zum Wort melden. Die moderne Fragestellung unserer Apologetik und Glaubensanalyse darf man aber auch im 14. Jahrhundert noch nicht suchen.

---

[1] Vgl. unten S. 145 f.

Damit soll nicht bestritten werden, daß radikale Elemente den christlichen Glauben ganz ablehnten. Einen guten Aufschluß über solche Strömungen in jener Zeit gibt das Collyrium fidei contra haereses des Alvarus Pelagius, von dem ich folgende Handschriften namhaft machen kann: Vat. lat. 1129 (fol. 8 r—108 r); Pal. Vind. 4708 (fol. 1—9 v), Danzig. Stadtbibliothek Ms. 1954 (fol. 95—147 b). Den Namen Collyrium erklärt Pelagius in folgender Weise: Ego . . . omnium fidelium oculos in hoc opusculo, quod collirium fidei censui appellandum, inungere . . . et curare conabor. Collirium enim sonat, quod vitia oculorum tergat (Vat. lat. 4708 (fol. 9 v). Es sei darauf hingewiesen, daß von Pelagius noch ein weiteres Collyrium uns vorliegt, in Clm 18454 (fol. 1883—388 v), wo der Name in ähnlicher Weise erklärt wird, wo aber eine Tugend- und Sittenlehre geboten wird: ungant collirio eius interiores suos contuitus (fol. 188 r).

Das Collyrium contra haereses zählt in fünf Teilen Irrtümer auf, die vor allem aus den kanonischen Sammlungen zusammengestellt sind und gegen die kirchliche Gewalt sich richten. Im fünften Teil werden zeitgenössische Irrtümer zusammengestellt und hierbei neben einigen Sätzen des Marsilius von Padua vor allem Anschauungen eines Thomas Scotus mitgeteilt, der apostata fratrum minorum et predicatorum (Vat. lat. 1129, fol. 99 r) genannt wird und in den scolae decretalium ulisbone (fol. 102 r), in der Zeit des Pelagius gewirkt (fol. 103 r: dixit coram me et multis scolaribus in scolis decretalium, fol. 105 r: tenuit me presente) und wegen seiner häretischen Umtriebe bei der Abfassung des Collyrium noch gefangen gesetzt war (qui vlisbone in carcere detinetur, fol. 99 r). Dieser Thomas Scotus bezweifelt das hohe Lebensalter der Patriarchen (99 r), bestreitet den prophetischen Charakter von Is. 7, 14 und versteht es von einer Konkubine des Propheten (99 v—100 r), nimmt Praeadamiten an (105 a), sieht in Moses, Christus und Mohammed die drei großen Betrüger der Welt (101), leugnet das Fortleben der Seele nach dem Tode (102 v), setzt Aristoteles über Christus und Moses (106 r und 106 v), greift die Heiligkeit Christi an (106 r) und lehnt seine Wunder ab.

Wenn man den Angaben des Alvarus Pelagius glauben darf — und er bekundet sich selbst als Augen- und Ohrenzeugen der Vorgänge — dann haben wir es hier mit einer stattlichen Liste zum Teil ganz moderner Irrtümer und Einwände gegen das Christentum zu tun.

Erstes Kapitel.

Die Glaubensbegründung in der Thomistenschule.

Die Geschichte der thomistischen Schule ist die Geschichte des Kampfes für den heiligen Thomas. Man braucht nicht an geistige Engherzigkeit oder kleinliche Rivalität zu denken, wenn die damalige Theologie und kirchliche Autorität der so fortschrittlichen und neuartigen Geistesarbeit des Aquinaten teilweise nur behutsam und mit Bedenken folgte, teilweise mit Ablehnung begegnete.

Die geniale Verwertung Aristotelischen Gedankengutes in der Theologie durch Albert den Großen und Thomas von Aquin bot so viele neue Probleme, rüttelte an so vielen traditionellen Anschauungen, tat so vielen bisher unantastbaren „Autoritäten" Abbruch, besonders dem überragenden Ansehen des heiligen Augustin, daß auch in einer weniger konservativen Periode, als es die Scholastik war, die neue Richtung bis zu ihrem endgültigen Sieg einer längeren Zeit der Entwicklung und Klärung bedurft hätte. Außerdem bewiesen die Irrgänge des lateinischen Averroismus, daß im Aristotelismus gewisse Gefahren für den Glauben und die christliche Philosophie schlummerten. Die Ablehnung des übertriebenen kritiklosen Aristotelismus der Averroisten konnte leicht über die berechtigten Grenzen hinausgehen und auch die prüfende Übernahme des peripatetischen Systems durch Albert und Thomas treffen. So ist es zu erklären, daß nicht bloß die Franziskanertheologen ihren Einspruch gegen den heiligen Thomas anmeldeten, sondern daß auch aus den Reihen der eigenen Ordensgenossen Bedenken und Einwände gegen ihn laut wurden. Die Aufnahme thomistischer Sätze unter die in den articulis parisiensibus zusammengefaßten Irrtümer gab all diesen Bedenken für lange Zeit die offizielle Unterstützung der kirchlichen Autorität, deren Bedeutung man nicht unterschätzen sollte.

Die Dominikanertheologen, denen zu allererst die Hut des thomistischen Erbes zufiel und durch Verfügung der General-

kapitel immer wieder zur Pflicht gemacht wurde[1], waren so von Anfang an in die Defensive gedrängt und mußten nach vielen Seiten hin das Geisteswerk des Aquinaten verteidigen. Die Angriffe wurden immer wieder und immer wieder von anderer Seite her aufgenommen; in Heinrich von Gent, Wilhelm von Ware und besonders in dem scharfsinnigen Duns Scotus entstanden dem thomistischen System gefährliche Gegner. So mußte auch die thomistische Abwehr immer wieder auf den Plan treten. Die besten Kräfte des Ordens waren dadurch auf die Bekämpfung der Einwände und Schwierigkeiten festgelegt, so ein Richard von Clapvell, Robertus von Orford, Thomas Sutton, Ramberto dei Primadizzi, Bernhard von Auvergne, Johann Quidort von Paris, Hervaeus Natalis u. a. Deshalb nehmen auch im nachthomistischen Schrifttum die Streit- und Gegenschriften einen großen Raum ein. Gewisse Differenzpunkte treten einseitig in den Vordergrund. Die positive Vertiefung und Weiterbildung des Systems leidet und erstickt[2].

Dazu kommt noch, daß die thomistische Schule selbst, bei aller Verehrung für den Meister, die sie kennzeichnet[3], „bei weitem nicht jene Geschlossenheit und Überlieferungs-

---

[1] Schon die Generalkapitel zu Mailand 1278 und zu Paris 1279 mahnten, die Schriften des hl. Thomas nicht zum Nachteil des Ordens hintanzusetzen (Denifle, Chart. Univ. Paris. I, Parisiis 1889, 559ss n. 481 und nota 3). Auf dem Kapitel von 1286 zu Paris wurde sodann zur positiven Förderung und Verteidigung der Lehre des Aquinaten aufgefordert und zu Zaragossa 1309 und zu Metz 1313 diese Verpflichtung neu eingeschärft (Denifle, Chart. II Parisiis 1891, 6n. 536, 138 n. 676 und 166 n. 704). Vgl. M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, München 1926, 348ff. Nach J. Koch war diese erneuerte Verpflichtung auf die Lehre des hl. Thomas namentlich durch die vielfach abweichenden Ansichten der ersten Redaktion von des Durandus Sentenzenkommentars veranlaßt (J. Koch, Durandus de S. Porciano, O. P. [Beiträge 26], Münster 1927, 74, 410ff.).

[2] Nach den grundlegenden Studien F. Ehrles und P. Mandonnets über den Kampf um Thomas hat man die einzelnen Etappen dieses interessanten Ringens immer mehr aufgedeckt. Eine bündige Zusammenfassung bietet M. Grabmann, Die Kanonisation des hl. Thomas von Aquin in ihrer Bedeutung für die Ausbreitung und Verteidigung seiner Lehre im 14. Jahrhundert, Div. Thom. 1. Jahrg. (Freiburg 1923), 233—249.

[3] A. Bačić, Ex primordiis scholae thomisticae, Angel. 4 (1927), 19—50. Guido Terreni z. B. nennt den hl. Thomas oft nur den doctor suus oder den doctor communior eorum. B. F. M. Xiberta, El tomismo del Doctor Breviloc, Guiu Terré, Misc. Tom. Barcelona 1924, 86. — Der Titel doctor communis ist von Ehrle und Pelster zuerst bei Thomas Sutton nachgewiesen worden. Vgl. Fr. Ehrle, Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters. Sitz.-Ber. d. bayr. Ak. d. Wiss., Philos., phil. und hist. Klasse 1919, 9. Abhandlg., 8. Fr. Pelster, Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters, Theol. Qu. 103 (1922),

treue zeigt, welche die zahlreichen, zum Anschluß an Thomas mahnenden Beschlüsse der Generalkapitel erwarten ließen“[1]. Gerade die bedeutendsten Talente des Ordens wahrten sich ihre Selbständigkeit und gingen sowohl in der Thomasinterpretation als auch in der Stellungnahme zu anderen Schulmeinungen vielfach eigene, vom Aquinaten abweichende Wege.

Die älteste Thomistenschule konnte somit nicht jene Geltung erlangen, die ihr nach der Bedeutung des heiligen Thomas hätte zufallen müssen. Zwar hat sich das Urteil M. De Wulfs, die thomistische Schule habe niemals die gleiche Ausdehnung wie die mächtigen Rivalen gehabt[2], nicht aufrechterhalten lassen, seit der unermüdliche Forschungseifer M. Grabmanns in allen Ländern eine stattliche Anzahl von Vertretern dieser Schule aufgedeckt hat[3]. Trotzdem wird bestehen bleiben, daß der Einfluß dieser Schule zu Beginn des 14. Jahrhunderts kein führender war.

Für die Glaubenserkenntnis bietet die Thomistenschule über Thomas hinaus kaum etwas Neues. Das Problem hat sie überhaupt wenig beschäftigt, weit weniger jedenfalls als die mittlere oder jüngere Franziskanerschule. Es wird nur soweit behandelt, als es für die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie notwendig ist. Diese Frage ist es nämlich, die in den Einleitungen zu den thomistischen Sentenzenkommentaren die beherrschende Rolle einnimmt[4]. Die Verteidigung war auch hier durch den Angriff bestimmt. Die Schwierig-

---

39, 55. Zur Geschichte des Namens Thomistae, bzw. Thomatistae vgl. Fr. Ehrle, Arnaldo de Villanova ed i Thomatistae, Gregorianum I (1920), 475—496.

[1] F. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexander V., Franz. Stud. Beiheft 9, Münster 1925, 262. — Ähnlich uteilt J. Koch, Durandus de S. Porciano, O. S., Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts, 1. Teil, Literar-geschichtliche Grundlegung, Münster 1927 (Beiträge 26. Bd.), 401 ff.

[2] M. De Wulf, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, 4. Aufl. Freiburg 1913, 387.

[3] M. Grabmann, La scuola tomistica italiana nel XIII e principio del XIV secolo, Ricerche sui manoscritti. Riv. di fil. neoscol. 15 (1923), 97—155, neubearbeitet in Mittelalterlich. Geistesleben, 1926, 332—391. — Derselbe, Forschungen zur ältesten deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens, Xenia Thom. III, Rom 1925, 189—231. — Derselbe, Kurze Mitteilungen über ungedruckte englische Thomisten des 13. Jahrhunderts, Div. Thom. III, Freiburg 1925, 205—214.

[4] Das zeigt sich schon äußerlich darin, daß fast alle ihre Kommentare mit dieser Frage eröffnet werden: Utrum theologia sit scientia. M. Grabmann, Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin, 2. Aufl. Freiburg 1928, 52. — Den ganzen Fragenkomplex behandelt E. Krebs, Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der

keiten der Lösung des hl. Thomas waren durch Heinrich von Gent, Matthaeus von Aquasparta, Duns Scotus scharf herausgearbeitet worden. Die thomistische Abwehr, die zum Teil den Standpunkt des hl. Thomas voll aufrecht erhält, zum Teil dahin abmildert, daß sie die Wissenschaftlichkeit der Theologie nur in einem weiteren Sinn, „scientia largo modo, aliqualiter, non perfecta", behauptet[1], mußte von der Gewißheit der Glaubenswahrheiten als der theologischen Prinzipien ihren Ausgang nehmen. Dabei wurde auch das Problem der Glaubensbegründung, wenigstens nach seiner grundsätzlichen Seite gestreift und fast durchweg im Sinne des hl. Thomas gelöst.

Klar und deutlich hat sich seit Thomas der Begriff des Autoritätsglaubens, von der Begründbarkeit der Glaubensgeheimnisse allein aus der credibilitas externa Bahn gebrochen. Die thomistische These lautet: Theologia non procedit ex per se notis, sed ex creditis[2]. Zu den Glaubenswahrheiten führt nur ein Weg, die gläubige Hinnahme, quia assentimus eis, quia sunt dicta a deo et non propter aliam rationem, que demonstret veritatem eorum[3]. Die rationalistische Strömung, welche die Glaubenswahrheiten aus allgemeinen metaphysischen Begriffen und Sätzen ableiten (ex communibus animi conceptionibus) und dadurch die Theologie zur scientia stricte dicta stempeln wollte, hat an aktueller Bedeutung verloren. Hervaeus legt eingehend die Beweise dieser Richtung und ihre Widerlegung vor[4]. Wie der hl. Thomas[5] lehnt er jeden Beweis für die Möglichkeit der Trinität ab und zwar nicht bloß als faktisch, sondern als prinzipiell unmöglich[6]. Die Übernatürlichkeit der Glaubenserkenntnis

---

Hochscholastik an der Hand der Defensa doctrinae divi Thomae des Hervaeus Natalis, Beitr. XI, 3—4, Münster 1912. — Vgl. auch A. Bielmeier, Die Stellungnahme des Hervaeus Natalis O. Pr. in der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie, Div. Thom. III (1925), 399—414.

[1] So z. B. Johannes von Lichtenberg, Hervaeus Natalis, Johannes von Neapel, der übrigens seine eigene Ansicht hat und die Wissenschaftlichkeit der Theologie nur beziehungsweise quoad existentiam articulorum behauptet (Quaestiones variae Parisiis disputatae Neapoli 1618, qu. XVIII, p. III, concl. 4; vgl. Krebs, l. c. S. 45 f.).

[2] Hervaeus Natalis, Quaestiones in quattuor libros sententiarum, Venetiis 1505, Prol. q 1.

[3] Thom. Sutton, 4 Bücher von Quaestionen zu den Sentenzen, Cod. Rossianus IX, 121, fol. 2v, Cod. 218 der Univers.-Bibl. Münster, fol. 1vb.

[4] l. c.

[5] S. Th. I q 32 a 1.

[6] Ea que sunt fidei, transcendunt virtutem luminis naturae, sicut deum esse unum et trinum . . . — . . . ea que sunt fidei nec philosophi potuerunt attingere nec sine revelatione possunt attingi (Hervaeus, Quaestiones in IV Sent., Prol. q 1).

und die absolute Notwendigkeit der Offenbarung wird bündig ausgesprochen[1].

Eingehend hat auch, wie M. Grabmann mitteilt[2], Fra Remigio di Chiaro dei Girolami († 1319) die Unbeweisbarkeit des Trinitätsgeheimnisses verteidigt und aus inneren Gründen abzuleiten gesucht. In seinem Werk De via paradisi[3] gibt er einen dreifachen Grund für die Unbeweisbarkeit der Glaubensgeheimnisse an. Sie beruht „auf der überragenden Stellung dieser Wahrheiten gegenüber der menschlichen Vernunft, auf dem heterogenen Charakter dieser Geheimnisse gegenüber den natürlichen Vernunftwahrheiten und schließlich auf dem Gesichtspunkt unseres Nutzens“[4].

Sonst treten diese mehr vorthomistischen Schwierigkeiten immer mehr zurück. Die Versuche, die Glaubensdogmen rationell zu begründen, sind endgültig aufgegeben[5]. Sie werden dem

---

[1] A. Bielmeier, a. a. O. S. 407.

[2] M. Grabmann, Die Lehre von Glauben, Wissen und Glaubenswissenschaft bei Fra Remigio de' Girolami O. Pr., Div. Thom. (Freib.) 7 (1929), 129—146.

[3] Cod. C. 4, 940 der Nationalbibliothek Florenz, Grabmann, l. c. S. 129 f.

[4] Hoc autem (scilicet mysterium trinitatis) ratione humana demonstrari non potest sicut et cetera, que proprie sunt fidei, quod quidem convenit triplici ratione scilicet ratione sue superioritatis et ratione sue inconformitatis et ratione nostre utilitatis (Grabmann, l. c. S. 130). Die gleiche Begründung mit teilweise wörtlicher Wiederholung gibt Fra Remigio in seinen alphabetisch angeordneten Quaestionen beim Stichwort argumentum (Cod. G. 3, 465 der Nationalbibl. Florenz, fol. 56 r, Grabmann, l. c. S. 137 f.).

[5] Den umfassenden Nachweis auf Grund reichsten handschriftlichen Materials bringt M. Schmaus, Der liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus. II. Teil, Die trinitarischen Lehrunterschiede, Beiträge 29, Münster 1930, 13—46. Nicht bloß in der Thomistenschule betont man entschieden die Übernatürlichkeit der Glaubenserkenntnis, auch Scotus und seine Schüler lehren, ganz im Einklang mit der mittleren Franziskanerschule, einhellig die natürliche Unerkennbarkeit der Trinität.

Eine Ausnahme bildet der auch sonst eigene Wege wandelnde Raymund Lull. In seinem Kampfe gegen den lat. Averroismus und in seinem Eifer, die Ungläubigen für die christliche Lehre zu gewinnen, versucht er, ähnlich wie die Frühscholastik, die Glaubensgeheimnisse als Vernunftwahrheiten zu erweisen. Vgl. O. Keicher, Declaratio Raymundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas a venerabili Patre Domino Episcopo Parisiensi (Beitr. VII, 4—5, 1909). Um nur einen Beleg anzuführen, verweise ich auf den nach dem Explicit fol. 228 r von Raymund 1303 verfaßten Traktat des Clm 7703, fol. 220—228 r. Im Incipit formuliert Lull seine Absicht folgendermaßen: Quoniam infideles ad fidem cogi non possunt per sacre scripture et sanctorum auctoritates, cum eas negent

philosophischen Denken für immer entzogen. Statt dessen beschäftigt man sich künftig mit dem Versuch des Heinrich von Gent, durch ein lumen medium eine Art übernatürlicher Evidenz durch die Theologie zu gewinnen, allerdings um denselben fast immer abzulehnen.

Die Glaubenswahrheiten sind also nicht durch innere Begründung, sondern nur durch äußere Bezeugung zu sichern. Sie bedürfen einer inneren Evidenz auch gar nicht, ihre Sicherheit übersteigt trotzdem die aller anderen Prinzipien. Das testimonium divinum bildet ihre unfehlbare Stütze. Hier taucht aber sofort die Frage auf, wie die Tatsächlichkeit und Beweiskraft dieses Zeugnisses mit Gewißheit erkannt werden könne. Thom. Sutton[1] formuliert das Problem in einem Einwand also: Preterea quamvis evidens sit, quod deus, qui revelavit fidem, non possit decipi in cognicione sua nec possit vel velit nos decipere tradendo fidem, tamen non est evidens, quod deus eam revelavit, sed hoc tantum credimus sicut et articulos fidei non videmus, sed credimus; ergo non est evidens nobis, quod credere debeamus[2]. Die Inevidenz der Offenbarungstatsache gefährdet die Beweiskraft des testimonium divinum und hat auch die Inevidenz der Glaubenspflicht zur Folge. Thomas Sutton erkennt die Richtigkeit der Folgerung an, er bestreitet aber die Richtigkeit der Voraussetzungen: Ad nonum dicendum, quod satis evidens est, quod deus revelavit fidem sanctis prophetis et apostolis per miracula, que per illos deus operatus est[3]. — Er verweist auf den offensichtlichen Erfolg der bei Marc. 16, 17, 18 verheißenen Zeichen, wie er in der Bekehrung der Völker zutage tritt. So ergibt sich trotz der Inevidenz des Glaubensinhalts die Evidenz der Glaubenspflicht: Unde satis est evidens et clarum,

et precipitent raciones, ideo hunc librum facimus sequendo modum artis generalis, ut predictos infideles ad fidem cogere valeamus. Et ut in ipso breviter et evidenter procedamus, ipsum per modum silogisticum compilamus. Nach der Darlegung des Dreifaltigkeitsdogmas behauptet er: Investigavimus sanctam et beatissimam trinitatem divinam et per graciam suam tam magnum lumen de ipsa invenimus ostensive, quod clare videmus, quod suum oppositum est impossibile (fol. 224 r).

[1] Über Sutton haben die Arbeiten Ehrles, Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quodlibet und seine Quaestiones disputatae (Festschrift Hertling, Kempten 1914, 426—450) und Pelsters, Thomas von Sutton O. Pr., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre, Zeitschr Kath. Theol. 46 (1922), 212—253, 361—401 und Schriften des Thomas Sutton in der Univers.-Bibl. Münster, Zeitschr. Kath. Theol. 47 (1922), 483—494 die wünschenswerte Kenntnis vermittelt.

[2] Cod. Ross. IX, 121, fol. 1 v, Münst. 218, fol. 1 va.

[3] Sutton, Cod. Ross. 3 v, Münster 2 va.

quod credere debeamus, licet ea, que credimus non sint clare cognita[1]. Es verdient Beachtung, wie präzis hier als die Glaubwürdigkeitsgründe die Zeichen und Wunder und als das Ziel der Glaubensbegründung die evidente Erkenntnis der Pflichtmäßigkeit der Glaubenszustimmung angegeben ist. Für Sutton ist sowohl die Offenbarungstatsache als auch die Glaubenspflicht „satis evidens". Der schwierige Ausdruck dürfte hier genau wie die evidentia signorum in der klassischen Stelle 2 II S. Th. q 1 a 4 ad 2, auf die sich Sutton ausdrücklich bezieht, nicht im streng logisch aristotelischen Sinn zu nehmen sein[2]. Gerade das satis evidens deutet darauf hin, daß Sutton nicht an eine demonstrative Gewißheit der Offenbarungstatsache denkt, sondern an eine für das vernünftige und sittliche Handeln des Menschen hinreichende, also moralische Gewißheit. Natürlich kann dann das evidens auch für die Glaubenspflicht nicht in striktem Sinne genommen werden. Die gleiche Folgerung ergibt sich aus Suttons Antwort auf den vierten Einwand, der Glaubensassens bekomme durch seine Abhängigkeit vom Willen etwas Kontingentes. Er hält demgegenüber die pflichtgemäße, von der Glaubensgnade getragene sittliche Bindung für genügend, um die Kontingenz der Glaubenszustimmung zu bestreiten[3]. Ist obige Auslegung richtig, dann hätte Suttons Ansicht von der Passivität des Verstandes und Willens[4] in der Glaubenserkenntnis seinen streng thomistischen Standpunkt nicht beeinflußt.

Auf kurze prinzipielle Ausführungen beschränkt sich auch, was Johann Quidort von Paris[5] zur Glaubensbegründung bringt. Das Problem beschäftigt ihn namentlich bei der quaestio:

---

[1] Ebendort.

[2] Vgl. Jos. Geyser, Zur Einführung in das Problem der Evidenz in der Scholastik (Festgabe Cl. Baeumker, Münster 1923, 161—182). Geyser nimmt die Bedeutung der Evidenz in der angegebenen Thomasstelle im Sinne von offenkundig — augenscheinlich. Anders H. Lang, Die Lehre des hl. Thomas . . ., 127 ff.

[3] Cod. Ross., fol. 3 r, Cod. Münst., fol. 2 rb: . . . non est assensus contingens, licet fides innitatur voluntati, tamen assensus fidei est necessarius, quia habens lumen fidei non potest non velle assentire his, que sunt fidei.

[4] Pelster, Thomas von Sutton, 376 f. Scholastik II, 293.

[5] Über Quidort unterrichtet eingehend M. Grabmann, Studien zu Joh. Quidort von Paris, O. Pr., Sitz.-Ber. bayr. Ak. d. Wiss., Philos., phil. und hist. Klasse, 1922, 3. Abhandlg., München 1922. Der Sentenzenkommentar des Joh. Quidort ist nach Grabmann erhalten,

a) in Cod. B III 13 der öffentlichen Bibliothek Basel (ein Pergament-Cod. aus dem Ende des 14. oder Anfang des 15. Jahrhunderts mit 181 Bl. in 2 Sp.), der fol. 1—32 rb auch Quidorts Correctorium corruptorii enthält. Buch I findet sich fol. 35 a—83 ra; Buch II 84 ra bis 107 rb; Buch III 108 ra—130 rb; Buch IV 131 ra—181 v;

Utrum fides sit virtus[1]; er nimmt dort Stellung zu den zwei herkömmlichen[2] Schwierigkeiten, die mit dem Tugendcharakter des Glaubens unvereinbar scheinen: daß der Glaube scheinbar Unvernünftiges festhalte und daß es Leichtsinn sei, ohne Begründung zu glauben.

Quidort klärt die beiden Einwände durch die Distinktion: die Vernunftgemäßheit, bzw. Glaubwürdigkeit der Glaubenswahrheiten ist zwar nicht in particulari, wohl aber in generali gegeben[3]. Er will sagen, daß die Gewißheit der einzelnen Glaubenswahrheiten zwar nicht aus inneren Gründen (in particulari) sich erstellen lasse, daß sich aber sehr wohl ihre äußere Glaubwürdigkeit (in generali, Thomas: sub communi rationi credibilis) nachweisen lasse, nämlich quia scriptura dicit, que est a prima veritate inspirata[4]. Kurz und knapp gibt er an, wie dieser Nachweis geführt werden könne. Die Vernunft stellt das Vorhandensein übervernünftiger Wahrheiten oder göttlicher Willensentschlüsse fest, deren Kenntnis ihr unzugänglich ist, sie erkennt die unfehlbare Gewißheit göttlicher Offenbarungen und sichert die Beweiskraft der Wunder. Von dieser grundsätzlichen Basis aus läßt sich die Glaubpflichtigkeit der christlichen Offenbarung aus den zu ihrer Begründung gewirkten Wundern dartun[5]. Programmatisch ist damit die ganze Struktur des apologetischen Beweisganges aufgezeigt. In einer philosophischen Untersuchung ist erst die Möglichkeit von Offenbarung und Wundern und

---

b) in Cod. 60 der Stiftsbibliothek Admont fol. 1 r—52 r (Pergament-Cod. des 14. Jahrhunderts);

c) in Cod. Pal. Vind. 2165 (Pergament-Cod. des 14. Jahrhunderts mit 143 Bl. in 2 Sp.); vgl. Grabmann, l. c. S. 31—35.

[1] Cod. Basel B III 13, fol. 119 va, Cod. Pal. Vind. 2165, fol. 130 ra.

[2] Vgl. 2 II S. Th. q 2 a 9 ad 3.

[3] Auch hier hat die klassische Thomasstelle 2 II S. Th. q 1 a 4 ad 2 zur Vorlage gedient.

[4] Cod. Basel 119 vb, Wien 130 rb.

[5] Basel Cod. B III 13, fol. 119 vb: (fides) non est contra racionem in generali, quia tradit racio, quod sunt quedam, ad que naturaliter non attingitur, sic quod veritas prima potest plura facere quam racio cogitare et quod, quidquid prima veritas dicit, est verum et quidquid inspirat; cuius verba et opera miraculorum operacione manifestantur et eius verbum est credendum nec mere creditur, quod confirmant miracula in viris honestis et hoc est, quod dicit Aug., quod nunquam credidisset, nisi per miracula et honestatem vite et morum probantium fidem. Es sei für diese wichtige Stelle auch der Text der Wiener Handschrift angeführt, der den apologetischen Gesichtspunkt besser herausarbeitet: bene enim dictat racio, quod quedam sunt super racionem, que ex se non potest pertingere, sicut scit in generali, quod stelle in coelo sunt pares vel impares. Item bene dictat, quod veritas prima potest plura facere quam humana racio cogitare. Item bene dictat racio, quod illud est verum, quod dicit

die Unfehlbarkeit des göttlichen Zeugnisses zu sichern, sodann in historischer Beweisführung aus den Wundern die Tatsächlichkeit solch göttlicher Offenbarung in Christus zu erweisen. Daraus kann dann die Pflicht gläubiger Hinnahme gefolgert werden.

Die Glaubensgewißheit ist nach Quidort nicht eine rein logische Angelegenheit des Intellekts, sondern kommt nur zustande unter Mitwirkung des freien Willens, der den Verstand zur gläubigen Hinnahme göttlicher Mitteilungen veranlaßt[1].

Unter einem anderen Gesichtspunkt bietet Hervaeus Natalis († 1323), der bedeutendste und selbständigste unter den Thomistentheologen[2], die gleiche, für die Glaubensbegründung so wesentliche Unterscheidung zwischen der inneren Beweisbarkeit und der äußeren Glaubwürdigkeit der Offenbarung. Er geht dabei besonders auch auf den Gewißheitsgrad der Offenbarungstatsache ein.

Die Autorität, so führt er im 2. quodl. q 15 aus[3], und auch der Glaubensakt und Glaubenshabitus können den Intellekt in doppelter Weise beschäftigen als Erkenntnisobjekt oder als Erkenntnismittel (ut objectum cognitum vel ut medium cognoscendi). Wenn z. B. jemand mir versichert, Rom sei rund, so kann die Aussage selbst als Erkenntnisgegenstand genommen

---

prima veritas et inspirat, cuius verba et opera miraculorum operacione manifestantur et ideo eius verbo est credendum. Unde que fides docet, que nobis sunt tradita et a christo et a sanctis, quorum sanctitatem et virtutem miracula manifestant, ista non temere credimus (Pal. Vind. 2165, fol. 130 rb).

[1] Mens determinatur dupliciter uno modo ex rei evidencia et hoc per sensum et intellectum, alio modo per voluntatem imperantem (Basel 119 vb, Wien 130 rb) . . . hic (determinatur) per voluntatem caritate informatam, que inclinat ipsum ad credendum his, que prima veritas dicit (ebendort).

[2] Hervaeus Natalis wurde um Ostern 1307 Lizentiat und hat dann 2 Jahre zu Paris als Magister der Theologie gelehrt. 1309 wurde er Provinzial der französischen Provinz und 1318 General des Ordens. Er starb 1323.

Über Hervaeus Natalis orientiert am besten der Artikel von B. Hauréau in Histoire de la France XXXIV, Paris 1914, 308—351 und E. Krebs, Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik an der Hand der Defensa doctrinae Divi Thomae des Hervaeus Natalis, Beiträge XI, 3—4, Münster 1912. Zu beachten P. E. Elter, Un ouvrage inconnu de Hervé Nedellec, Gregorianum V (1923), 211—240; R. M. Martin, E primitis scholae Divi Thomae Aquinatis. Magistri Hervaei de Nedellec O. P. tractatus de peccato originali, Xenia Thom. III (Rom 1925), 234—247.

[3] Subtilissima Hervei Natalis Britonis, theologi acutissimi, quodlibeta undecim . . . Venetiis 1513.

werden[1]; so gefaßt wird das Zeugnis nicht im Glauben, sondern in evidenter Erkenntnis hingenommen, weil es ja für die sinnliche Erfahrung offenkundig ist. Man kann aber auch das Zeugnis als Erkenntnismittel, also als Gewißheitsgrund für den bezeugten Inhalt betrachten, dann ist das Wissen von der Zeugnistatsächlichkeit, die im angeführten Beispiel evident ist, wohl zu unterscheiden von der Kenntnis des Zeugnisinhalts, der nur im Glauben erfaßt wird[2].

In einem Falle würde allerdings auch die Wahrheit des Zeugnisinhalts, d. h. die tatsächliche Geltung, nicht auch der innere Zusammenhang der bezeugten Sätze, evident gewiß werden, dann nämlich, wenn sowohl die Irrtumslosigkeit und die Wahrhaftigkeit des Zeugen, als auch die Tatsache seines Zeugnisses unmittelbar einleuchtend wäre; denn dann würde es sich um einen Syllogismus mit zwei in sich bekannten Prämissen handeln und somit auch die conclusio evident sein[3].

Kommt aber die unmittelbar einleuchtende Gewißheit bei einer der beiden Voraussetzungen in Wegfall, sei es für die Unfehlbarkeit und Untrüglichkeit des Zeugen, sei es für die Tatsächlichkeit seines Zeugnisses, so kann man den bezeugten Inhalt nicht mehr in unmittelbar evidenter Gewißheit, sondern nur in gläubiger Hinnahme erfassen. Unser Glaube fällt unter diese zweite Gruppe; denn angenommen, es wäre die unfehlbare Geltung der göttlichen Offenbarung in sich bekannt, so ist es nicht in sich bekannt, daß die kirchliche Lehre von Gott geoffenbart ist. Zwar ist die kirchliche Verkündigung und ihr Anspruch auf göttlichen Ursprung der unmittelbaren Erfahrung zugäng-

---

[1] So Cod. Pal. Vind. 1468, der fol. 79—117r das 2. quodl. und 118r bis 144r das 4. quodl. des Hervaeus enthält.

[2] Si aliquis mihi dicat, quod roma sit rotunda, istud dicere sive dictum, quantum ad actum dicendi potest accipi ut objectum cognitum, prout scio istum mihi dicere talia. Et de auctoritate sic dicta non habetur fides, immo evidens noticia, quia ad sensum mihi apparet, istum mihi dicere talia. Si autem accipiatur talis auctoritas ut medium cognoscendi, sic non solum modo accipio dictum istius ut cognitum a me, sed etiam ut inclinans me ad credendum romam esse rotundam, ita quod alia est noticia, quam habeo de auctoritate ut secundum se cognita, quia ista noticia est evidens et alia est noticia, quam habeo de re cognita per auctoritatem, de qua non habeo nisi credulitatem (Pal. Vind. 1468, fol. 111vb, 112ra. Druck fol. 63rb).

[3] Auctoritas prout est medium credendi dupliciter potest se habere, uno modo quod sit per se notum illam dici ab eo, qui non potest mentiri sive falsum dicere et talis auctoritas facit scienciam proprie dictam, quia sciencia proprie dicta causatur, quando premisse sunt per se note (ebendort). Die gleiche Ansicht vertritt Hervaeus in seiner Defensa doctrinae D. Thomae, Vat. lat. 817, fol. 5r: siehe Krebs, a. a. O. S. 30, 34, 14.

lich; daß aber diese Verkündigung wahr, daß dieser göttliche Ursprung wirklich gegeben ist, das kann man nur im Glauben erfassen: Creditum est[1]. Doch muß man sich hüten, den Ausdruck credere in unserer jetzigen engen Bedeutung zu verstehen. Nach dem damals herrschenden aristotelischen Sprachgebrauch fällt unter das credere auch die historische und moralische Gewißheit. Man darf deshalb aus dem Wort nicht mehr folgern, als daß Hervaeus ein demonstratives, evidentes Wissen um die Offenbarungstatsache ausschließt. Darüber hinaus jede auch moralische Gewißheit abzulehnen, ist nach dem Zusammenhang nicht gefordert. So braucht es keinen prinzipiellen Gegensatz zu bedeuten, wenn nach Thomas Sutton die Tatsache der Offenbarung „satis evidens", nach Hervaeus aber nur „creditum" ist. Der eine will dem Vorwurf der Leichtgläubigkeit begegnen und verweist deshalb auf die genügende vernünftige Unterbauung des Glaubens, der andere will den Unterschied des freien, verdienstlichen Glaubens vom zwingenden, unfreien Wissen betonen und verweist so auf den Mangel der Evidenz für die Offenbarungstatsache. Beide aber stehen auf dem thomistischen Standpunkt von der moralischen Gewißheit der Offenbarungstatsache.

Wie Schöllgen nachgewiesen hat, scheidet Hervaeus ähnlich wie die Schule Gottfrieds von Fontaines Akt und Potenz real und läßt die Aktuierung des Willens von Seite des Objekts her erfolgen und zwar nicht im Sinne der Motivkausalität, sondern der Wirkkausalität. Damit ist aber dem Willen der direkte, innere Einfluß auf den Glaubensakt entzogen. Ein Verstandesakt muß seine Determinierung wesentlich vom Objekt erhalten. Die Einflußnahme des Willens kann nur eine indirekte sein und in dem Anstoß des Intellekts zur Beachtung und genauen Untersuchung eines Gegenstandes bestehen[2].

In der Gottfriedschen Schule hat man die aus diesem Intellektualismus notwendig für den Glaubensakt sich ergebenden Folgerungen in aller Klarheit gezogen. Soweit ich sehen kann, hat Hervaeus sich nirgends klar zu diesen Konsequenzen bekannt.

---

[1] Talis est etiam fides nostra; nam dato quod esset per se notum, quod deus non posset falsum dicere, tamen non est per se notum, illa que ecclesia tenet, esse dicta a deo, sed bene per experienciam per se notum est, ecclesiam vel collegium fidelium tenere ea esse dicta a deo; unde ecclesiam hoc tenere non est creditum, sed evidenter notum. Sed illa esse vera vel dicta a deo est creditum (Quodl. II q 1, Pal. Vind. 1468, fol. 112rb, va).

[2] W. Schöllgen, Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Gent und Hervaeus Natalis, Abhandl. aus Ethik und Moral 6, Düsseldorf 1927, 30—38.

Bei Johann von Neapel (gest. nach 1336)[1] finde ich nur einige grundsätzliche Aufstellungen zur Glaubensbegründung. In der qu 17[2] löst er die Frage nach der Notwendigkeit übernatürlicher Offenbarung im engen Anschluß an Thomas. Die absolute Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung folgert er gleich ihm aus dem übernatürlichen Ziel des Menschen, das auf natürlichem Weg nicht erkannt und nicht erreicht werden kann. Mit ihm behauptet er auch, daß eine Offenbarung vieler an sich natürlich erkennbarer Wahrheiten moralisch notwendig sei, um die Allgemeinheit und Irrtumslosigkeit ihrer Erkenntnis zu sichern[3].

Die Glaubensbegründung selbst darf nicht auf innere zwingende Beweisführung abzielen; eine solche ist unmöglich. Sie kann dagegen nachweisen, daß die Glaubenswahrheiten keine Unmöglichkeit einschließen[4], und daß ihre Gewißheit nur durch das göttliche Zeugnis und durch Wunder sichergestellt ist[5].

Mit Hervaeus teilt Johann die Ansicht, daß ein evidentes Wissen um die Wahrhaftigkeit Gottes und um die Tatsächlichkeit seiner Offenbarung eine evidente Gewißheit von der Gültigkeit der geoffenbarten Wahrheit erzeugen würde[6].

[1] Über das Leben und das Schrifttum des Johannes von Neapel unterrichten: C. Jellouschek, Quaestio Magistri Joannis de Neapoli O. Pr., Utrum licite possit doceri Parisius doctrina fratris Thomae quantum ad omnes conclusiones eius, Xenia Thom. III (1925), 73—104; M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, München 1926, 374—388; J. Koch, Durandus de S. Porciano . . . 285 ff.

[2] Joh. de Neapoli O. Pr., Quaestiones variae Parisiis disputatae, Neapoli 1618. Die 13 Quodlibet — auch die 10 von P. José M. March im Cod. 244 der Kapitelbibliothek von Tortosa entdeckten und das weitere von Koch in Florenz festgestellte — enthalten über unsere Fragen, soweit ich aus dem Quaestionenverzeichnis ersehen konnte, nichts Wesentliches.

[3] Ebendort, qu. 17; vgl. Thomas 2 II S. Th. q 2 a 4 und C. Gent. I, 4.

[4] Diesen Punkt betont Johann in q 18 p 3 concl. 3: Demonstrative enim probatur et per consequens scitur, quod, quidquid contradictionem non implicat, est absolute possibile esse, et quod nullus articulus contradictionem aliquam implicat. Vgl. auch folgende Anmerkung.

[5] . . . Debemus esse parati omni poscenti reddere rationem persuasivam vel probabilem, de his quae sunt fidei, vel necessariam ostendentem, quod nullum eorum, quae fidei sunt, aliquam impossibilitatem includunt, vel rationem necessariam sumptam ex divina auctoritate et miraculis, quae fidem nostram confirmaverunt; non autem rationem necessariam ostendentem articulos sic esse; quia talem rationem reddere, est nobis impossible (q 18 p 4 ad 4; ähnlich ad 6).

[6] Eine solche Evidenz wäre nach Johann bei den bösen Geistern gegeben, wenn sie nicht daran gehindert würden, weil ihnen sowohl die Wahrhaftigkeit Gottes als die Tatsächlichkeit der Wunder unmittelbar evident sind (quodl. I [bzw. VI] qu. 1, Leipzig Univ.-Bibl. Cod. 542; Cod. Vat. lat. 772 [qu. 2], fol. 99 rb).

Bei den Thomisten wird so der Autoritätsglaube scharf herausgearbeitet. Der Glaube ist innerlich inevident und ist in seiner Gewißheit nur vom göttlichen Zeugnis getragen.

Das Bestreben, die Vernünftigkeit eines solchen Glaubens zu veranschaulichen, führt immer mehr dazu, die Glaubensgewißheit syllogistisch, diskursiv abzuleiten aus der Irrtumslosigkeit und Unfehlbarekit des göttlichen Zeugnisses und der Tatsache der Offenbarung. Unter den Dominikanertheologen zeigt sich diese Tendenz am meisten bei Durandus de S. Porciano (gest. 1334)[1], der auch sonst vielfach eigene Wege geht.

Die Glaubensgewißheit ruht nach Durandus allein auf der göttlichen Autorität. Die Kenntnis des Schriftinhalts ist zum expliciten Glauben eine notwendige Voraussetzung; für die gläubige Annahme selbst bildet aber das einzige und letzte Motiv die Überzeugung, daß der Schriftinhalt von Gott geoffenbart ist.

Die Gewißheit dieses Autoritätsglaubens sucht Durandus auf intellektuellem Wege zu sichern unter möglichster Ausschaltung des Willens. Er erkennt die Berechtigung der Unterscheidung einer certitudo evidentiae und adhaesionis und die einer certitudo in se und quoad nos nicht an oder vielmehr er lehnt es ab, daraus für die Wissenschaftlichkeit der Theologie irgendwelche Schlüsse zu ziehen (III d 27 q 7). Die certitudo adhaesionis kann nur im uneigentlichen Sinn Gewißheit genannt werden, weil sie mit Irrtum bestehen kann[2]; das gleiche gilt von der certitudo in se, weil die Gewißheit notwendig eine subjektive Überzeugung bedeutet[3]. Durandus hat sich dadurch den Boden entzogen, für die Glaubensgewißheit durch die Einwirkung des Willens eine höhere Festigkeit zu gewinnen. Sie ruht einzig auf dem göttlichen Zeugnis, dieses aber erfassen wir

[1] Ich benütze nur die gedruckte 3. Redaktion des Sentenzenkommentars: Durandi a sancto Portiano in sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor, Lugduni 1558. Zu Durandus sind zu vergleichen die Arbeiten von J. Koch: Durandus de S. Porciano O. P. (Beiträge 26), Münster 1927. — Derselbe, Die Jahre 1312—1317 im Leben des Durandus de S. Porciano O. P., Misc. Ehrle I, Rom 1924, 265—306; derselbe, Die Verteidigung der Theologie des hl. Thomas von Aquin durch den Dominikanerorden gegenüber Durandus de S. Porc. O. P., Xenia Thom. III (1925), 327—362.

[2] Certitudo enim non stat cum falsitate: firmitas autem adhaesionis quandoque est in falsis, ut patet in haereticis . . . (III Sent. d 23 q 7 n 8).

[3] Certitudo . . . actus vel habitus non est ex certitudine objecti secundum se, sed ex modo, quem ponit habitus circa habentem et actum eius: nullo ergo modo actus vel habitus dicitur certior, nisi sit certior quoad nos (ebendort).

nur durch das Zeugnis der Kirche. Die Glaubensgewißheit ist nicht sicherer als das menschliche Beweismittel, auf Grund dessen wir sie erfassen[1]. Hat hier Durandus die Gewißheit des Glaubens in bedenklicher Weise von der Gewißheit der Glaubwürdigkeitsgründe abhängig gemacht, so glaubt er dadurch am besten den Vorwurf der Unvernünftigkeit für den Glauben entkräften zu können (III d 24 q 3). Durandus antwortet auf den Vorwurf, daß es nicht zu billigen sei, sich im Glaubensakt seiner Vernunft ganz zu begeben, daß die Vernunft im Glaubensakt nicht aufgegeben werde, daß derselbe vielmehr in letzter Linie auf der Vernunft aufliege, der Glaube also der Vernunft entspreche, ja geradezu von ihr gefordert werde[2]. Die vernunftgemäße Begründung des Glaubens geschieht „in generali" dadurch, daß das Vorhandensein übervernünftiger Wahrheiten, die Möglichkeit und Angemessenheit der Offenbarung von der Vernunft erkannt wird[3], „in speciali" durch Aufzeigen der letzten resolutio fidei[4]. Der Glaube muß als ein Fürwahrhalten (assentire) die Überzeugung von der Wahrheit des Geglaubten voraussetzen. Diese Überzeugung kann eine unmittelbare oder abgeleitete sein. Da aber ein progressus in infinitum unmöglich ist, muß an letzter Stelle eine der Vernunft angemessene Erkenntnis stehen[5]. Diese letzte resolutio fidei findet Durandus

[1] Divina . . . auctoritas, propter quam credimus, licet sit certissima in se, non tamen nobis. Qualiter enim certi sumus, quod Deus dicat ea quae credimus, non nisi quia sic tenet ecclesia. Unde sicut alia credita tenemus sub fide, sic sola fide tenemus, quod dictum scripturae sit fulcitum divina auctoritate; et ideo divina auctoritas non est nobis notior quam humana ratio demonstrativa, per quam scimus (ebendort n 12).

[2] . . . dimittere totaliter rationem, quae est in nobis quid nobilissimum, videtur esse vituperabile et malum; sed credens, etsi non faciat contra rationem, tamen credendo videtur totaliter dimittere rationem, ergo . . .; dicendum ad hoc, quod per fidem numquam dimittitur totaliter ratio humana, quia, quamvis aliquod creditum sit totaliter supra rationem humanam, . . . tamen medium credendi haec et consimilia oportet resolvi usque ad aliquid, cum quo concorditer concurrit ratio humana et in generali et in speciali (III d 24 q 3).

[3] In generali quidem, quia ipsa ratio dictat, quia nec Deum in se nec effectus suae potentiae possemus ratione nostra totaliter comprehendere . . . propter quod ex consequenti ratio dictat, quod talibus est assentiendum ex auctoritate illius, qui talia novit, cujusmodi est Deus (ebendort).

[4] Durandus redet also in anderem Sinn als der hl. Thomas (vgl. oben S. 12) von einer Begründung des Glaubens in generali und in speciali. Er versteht unter der erstern den Nachweis der Angemessenheit einer Offenbarung und des Glaubens überhaupt, unter der letztern die Begründung für die von der Kirche vorgelegte Offenbarung.

[5] Cum . . . credere sit quoddam assentire, assentire autem nullus potest nisi ei, quod apparet verum, igitur oportet, quod illud, quod credi-

in der Überzeugung von der Unfehlbarkeit der Kirche, die durch die Leitung des heiligen Geistes gewährleistet ist[1]. Diese letzte resolutio nennt Durandus „creditum", aber so, daß ihre Glaubwürdigkeit von der Vernunft erwiesen wird, weil sie in den Wundern und dem Blutzeugnis eine Gewähr ihrer Wahrheit hat[2]. Durandus betont eigens, daß damit für den Glauben eine vernünftige Grundlage, allerdings keine demonstrative Gewißheit geschaffen werde[3].

Der Standpunkt des Durandus unterscheidet sich kaum von dem vieler Scotisten. Die energische Forderung einer letzten Vernunftbasis, den diskursiven Aufbau der Glaubensgewißheit hat Durandus mit vielen von ihnen gemeinsam[4].

Wie wir gesehen haben, begnügt man sich in der Thomistenschule meist damit, die prinzipiellen Richtlinien aufzustellen, nach denen die Glaubensbegründung zu erfolgen hat, ohne daß man auf die einzelnen Glaubwürdigkeitsgründe näher eingeht. Die ältere Thomistenschule hat sich nie eingehend damit beschäftigt. Eine Ausnahme bilden der schon erwähnte Fra Remigio dei Girolami und der Magister Bernardus Lombardi, die eine Aufzählung und Darlegung von motiva credibilitatis versuchten. Die Ausnahme ist aber nur scheinbar. Ihre Ausführungen sind nämlich, abgesehen davon, daß sie in keiner Weise an die eingehende Gründlichkeit heranreichen, mit der die mittlere Franziskanerschule diese Fragen behandelte, nicht aus thomistischer Quelle geflossen. Fra Remigio dei Girolami zeigt bei aller Selbständigkeit der Darlegung in den Grundgedanken eine deut-

---

tur, appareat rationi verum vel in se vel ratione medii, per quod assentitur, . . . et si non est progressus in infinitum, oportet igitur, quod devenitur ad primum, quod apparet rationi esse verum in se et secundum se, et tale secundum se concordat rationi (ebendort).

[1] . . . creditum, ad quod ultimo fit resolutio credibilium, est ecclesiam non decipi in fide, tanquam rectam a Spiritu sancto (ebendort). Darüber handelt Durandus noch mehr III d 24 q 1 n 8. Anton Straub, De analysi fidei, Innsbruck 1922, 87 f. nimmt Durandus gegen den Vorwurf in Schutz, als habe er damit das letzte Glaubensmotiv in die kirchliche Autorität verlegt. Durandus verstehe hier die kirchliche Autorität nicht getrennt, sondern verbunden mit der göttlichen.

[2] Ad hoc . . . clare et concorditer concurrit ratio humana, quae dictat ex apparentibus, quod doctrina confirmata per tot signa conservata a martyribus inter tot supplicia, sit vera (ebendort).

[3] . . . fides non excludit rationem, sed supponit praeviam, licet non rationem demonstrativam (ebendort).

[4] Ganz ähnlich z. B. ist die Ansicht des Walter Chatton und Wilhelm de Rubione.

liche, vielleicht indirekte Beeinflussung durch Aegidius von Rom, während Bernhard Lombardi seine Glaubwürdigkeitsgründe aus der Scotistenschule übernommen hat.

Fra Remigio dei Girolami, der, wie schon mitgeteilt wurde, die Übervernünftigkeit des Geheimnisinhaltes stark betonte, hat dabei die Vernunftgemäßheit des Glaubensaktes ausdrücklich festgehalten und gefordert. Dem Glauben muß eine Erkenntnis vorausgehen, die der Vernunft den Zugang zum Reich des Glaubens ermöglicht, indem sie einerseits der menschlichen Natur konform und allen zugänglich ist, andererseits „mit dem Glauben homogen ist und auf einer Stufe steht“[1]. Eine solche Erkenntnis wird vermittelt durch Argumente, „welche im Bereiche der ratio superior liegen und deshalb einerseits über die menschliche Vernunft hinausliegen und andererseits doch der menschlichen Vernunft und Natur konform sind“. Remigio zählt drei solcher Argumente auf: „unmittelbar von Gott stammende Offenbarungsworte, innere Einsprechungen und wunderbare Werke“. Dabei denkt er, wie seine näheren Ausführungen beweisen, beim ersten Argument an die überragende Erhabenheit und überwältigende Kraft der geoffenbarten Wahrheiten, beim zweiten an ein außerordentliches Eingreifen Gottes durch innere Einsprechungen, dort, wo das Evangelium auf dem ordnungsgemäßen Weg der Verkündigung nicht hindringt, beim dritten endlich an die Wunder Christi, die durch ihre Zahl, wie auch durch die autoritative Art, mit der sie gewirkt wurden, alle anderen Wundertaten überragen. Diese drei Gründe fallen im wesentlichen zusammen mit dem dreifachen Weg, auf dem sich nach Aegidius von Rom die Wahrheit des Christentums feststellen läßt[2], wenn auch die nähere Beschreibung im einzelnen abweicht.

Eine kurze Behandlung verlangt und verdient noch der Magister Bernardus Lombardi. In seinem Sentenzenkommentar sind nämlich die Einleitungsfragen in einer bei den Thomisten sonst ungewohnten Ausführlichkeit behandelt. Selbst Grabmann kennt keinen Sentenzenkommentar der ersten Thomisten-

---

[1] Ich berichte nach M. Grabmann, Die Lehre von Glauben, Wissen und Glaubenswissenschaft bei Fra Remigio de' Girolami O. P., Div. Thom. 7 (1929), 133—136.

[2] Nach Aegidius von Rom läßt sich der wahre Glaube erkennen ex naturali ratione, ex operatione miraculorum et ex revelatione divina (quodl. 3 q 7); das erste Kriterium bezieht sich auf die Irrtumslosigkeit, bzw. Erhabenheit der christl. Wahrheit und hat somit viel Ähnlichkeit mit dem ersten Argument des Fra Remigio; noch mehr decken sich die beiden anderen Kriterien. Vgl. unten S. 126 f.

schule, der gleich eingehend die apologetischen Grundfragen der Dogmatik behandelt[1].

B. Lombardi gruppiert die Einleitungsfragen nach dem besonders in der Thomistenschule beliebten Schema der causa formalis, materialis und finalis. Er beschränkt sich aber nicht auf die den Wissenschaftscharakter der Theologie berührenden Fragen, wie seine thomistischen Vorgänger, sondern er behandelt eingehend auch die durch die scotistische Schule neu aufgeworfenen Probleme von der Art und Tragweite unserer Gotteserkenntnis, von der Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung und übernatürlichen Glaubensgnade. Dabei hat er zum Teil die Gegensätzlichkeit zwischen thomistischer und scotischer Auffassung gut und scharf herausgestellt.

Für die Glaubensbegründung am wichtigsten ist die qu 5 d. Prol.: Utrum sit necessarium esse aliquam doctrinam infusam preter doctrinas naturales, per quam viator tendat ad cognoscendum finem suum supernaturalem, sc. Deum[2]. Lombardi sucht hier gegenüber der weiteren scotistischen Auffassung den Begriff der Übernatürlichkeit des Glaubens im thomistischen Sinn zu verteidigen. Die Beantwortung der Frage nach den zwei Gesichtspunkten secundum viam philosophorum und secundum doctrinam catholicorum ist aus der franziskanischen Schule übernommen, wo sie seit Matthäus von Aquasparta und Bartholomäus von Bologna traditionell war. Den Rationalismus der Philosophen, der die menschliche Vernunft für alle Wahrheitserkenntnis für ausreichend und zuständig erklärt, lehnt Bernhard als unkatholisch und irrtümlich ab[3]. Die Notwendigkeit einer über-

---

[1] In nessuno altro Commentario alle Sentenze della primitiva scuola tomistica ho trovato questi fondamenti apologetici della scienza dommatica (M. Grabmann, La scuola tomistica italiana . . . Riv. Filos. Neoscol. 15 [1923], 148). Da Koch in gründlicher Forschung die handschriftliche Überlieferung des Kommentars Bernhards mitgeteilt und seine Stellung zum hl. Thomas und zu Durandus weitgehend geklärt hat, da andererseits Grabmann speziell von den Einleitungsfragen eine eingehende Analyse bietet (Koch, Durandus de S. Por. I, 314—332; derselbe, Die Verteidigung der Lehre des hl. Thomas v. Aquin . . ., Xenia Thom. III, Rom 1925, 334—345; Grabmann, La scuola tom. 145—151), so genügt hier eine Zusammenfassung über die Stellung Lombardis zur Glaubensbegründung. — Ich benützte Cod. 542 der Univ.-Bibl. Leipzig und die in Clm 13501 vorliegende Überarbeitung durch einen fr. Vercellius; vgl. Koch, Durandus, 317f., Xenia Thom., 337f. In den von mir benützten Quaestionen des Prologs habe ich keine inhaltliche Abweichung der Münchener Handschrift von der Leipziger angetroffen.

[2] Leipzig Cod. 542, fol. 4rb—5ra; Clm 13501, fol. 14vb—15rb.

[3] Ista opinio, que non est catholica, reprobatur tanquam erronea (Leipzig Cod. 542, fol. 4rb; Clm 13501, fol. 14vb).

natürlichen Ordnung leitet er mit Thomas von der Übernatürlichkeit des dem Menschen gesetzten Zieles ab und hält auch gegenüber der scotistischen Kritik die diesbezüglichen Beweise des heiligen Thomas voll aufrecht. Mit der scotistischen Beweisführung, die aus der Unvollkommenheit unserer irdischen, an sinnliche Vorstellungen gebundenen Erkenntnis die Notwendigkeit der Offenbarung ableiten will, gibt er sich nicht zufrieden. Sein Begriff der Übernatürlichkeit ist enger, schärfer. Die Welt des Natürlichen und Übernatürlichen sind vollständig voneinander geschieden, zwischen beiden klafft ein Abgrund, der durch keine natürliche Kraft zu überbrücken ist. Nur Gottes Offenbarung und die Glaubensgnade ermöglichen den Zugang zu diesem Reich der übernatürlichen Wahrheit, freilich nicht zur evidenten Erfassung derselben (q 7 u. 11), sondern nur zur gläubigen Zustimmung (q 8).

Der Glaube läßt sich nicht anbeweisen, er läßt sich dem Menschen nur nahebringen. Bernhard führt drei Wege an, die zum Glauben führen. Der erste Weg ex miraculorum claritate stützt sich auf den einfachen, apologetisch klaren Beweisgang: eine Lehre, die so viele große Wunder zu ihrer Bekräftigung hat, kann nur von Gott stammen, Gott kann aber nur für Wahres eintreten. Die historische Tatsächlichkeit der Wunder hält er mit Augustin De Civ. Dei XXII, 5 gesichert durch das geschichtliche Wunder des Christentums. Der zweite Weg ex consonantia scripturarum hat die gleiche philosophische Grundlage wie der erste, nur ist der Ausgangspunkt die auf natürliche Weise unerklärliche Übereinstimmung der heiligen Schriften. Dabei wird die Verschiedenheit der Veranlagung der Schriftsteller und besonders die örtliche und zeitliche Trennung der Verfasser betont. Die rein natürliche Weitergabe vom Lehrer zum Schüler könnte nicht jeden Gegensatz ausschließen; nur eine „causa superior", ein „communis doctor eorum intellectum ad eadem inclinans" kann diese volle Übereinstimmung erklären. Am wenigsten apologetisch gefaßt ist der dritte Weg: ex soliditate ecclesiae. Bernhard begnügt sich mit der Behauptung: quia spiritu sancto regitur, ohne eine Begründung zu versuchen[1].

Diese Glaubwürdigkeitsmotive sollen den göttlichen Ursprung der christlichen Offenbarung sichern. Sie bieten aber

[1] Leipzig Cod. 542, fol. 4 vb—5 ra; Clm 13501, fol. 15 ra. — Wie schon Grabmann aufmerksam gemacht hat, sind es fast nur augustinische Gedanken, die Bernhard hier anführt. Doch scheint er sie nicht unmittelbar aus Augustin geschöpft zu haben, sondern von den Scotisten, bei denen sich der erste und zweite Weg in fast wörtlicher Übereinstimmung findet. Vgl. unten S. 77 f.

keine demonstratio, sondern nur eine persuasio für den Glauben[1].

Um die Zustimmung zu den Glaubenswahrheiten zu ermöglichen, ist die Vorlage des Glaubensobjektes notwendig und zwar explicite und in particulari. Diese Vorlage geschieht per habitum acquisitum. Die Glaubenszustimmung wird aber nur durch den habitus infusus bewirkt. Beide können also nicht als zwei getrennte Ursachen des Glaubensassenses gefaßt werden, sondern sie wirken organisch zusammen zu dem einen habitus adhaesivus[2].

Bernhard Lombardi hat jedenfalls das Verdienst, für die anfangs des 14. Jahrhunderts in der scotistischen Schule behandelten Probleme der theologischen Erkenntnislehre den thomistischen Standpunkt verteidigt zu haben. Wäre die Thomistenschule nicht gerade um diese Zeit zur Bedeutungslosigkeit zurückgesunken, so hätte die Klärung dieser Differenzpunkte wohl schon damals jene Entwicklung gebracht, die so dem 16. und 17. Jahrhundert vorbehalten blieb[3].

An die Thomistenschule soll angefügt werden der Benediktinerabt Engelbert von Admont, dessen Traktat De miraculis Christi zu den ausführlichsten Monographien über diesen Gegenstand gehört.

---

[1] Licet predicta non possunt demonstrari, possunt tamen persuaderi (Leipzig Cod. 542, fol. 4 vb; Clm 13501, fol. 15 ra).

[2] Nullus potest exire in actum nisi proposito objecto; propter quod necesse est ad hoc, quod per fidem credamus, quod objectum explicite et in particulari, quantum ad omnia credibilia explicetur; quod fit ab aliquo vel per habitum studii acquisitum, quocum habitu acquisito non assentimus, quia tam fidelis quam infidelis habitum acquisitum habere potest, sed habitu infuso solum assentimus, quem habent illi soli, qui credunt scripturam esse divinitus revelatam, et sic in eis est idem habitus infusus et acquisitus, quia per acquisicionem et studium solum presentantur explicite credibilia, sed tamen non faciunt nisi unam adhesionem, quare est idem habitus adhesivus (Leipzig Cod. 542, fol. 5 rb; Clm 13501, fol. 15 rb, va). Ähnliche Gedanken finden sich bei Durandus und Palude. Ich verweise auch auf Johann Reading, der in ähnlicher Auffassung den habitus oblativus der Theologie annimmt, der nur die Glaubensobjekte vorlegt, während die Zustimmung allein durch den habitus infusus des Glaubens ermöglicht und betätigt wird (vgl. unten S. 101).

[3] Auch die Glaubensbegründung Dantes entspricht ganz den theologischen Anschauungen seiner Zeit, an denen sie orientiert ist. Nach ihm (Parad. 24. Ges.) ruht der Glaube auf dem in der hl. Schrift vorliegenden Zeugnis des hl. Geistes; die Gewißheit von der Inspiration der hl. Schrift aber ist gegeben durch die übernatürlich gewirkten Wunder. Die Tatsächlichkeit der Wunder aber ist garantiert durch das fortdauernde Wunder des Christentums (vgl. E. Krebs, Dante als Philosoph und Theologe, Zweite Ver. Schr. d. Görr.-Ges. Köln 1921, 39).

Engelbert von Admont[1], geboren circa 1250, studierte 1271 bis 1274 in Prag Grammatik und Logik bei den Magistern Osco und Bohemil, während ihn der spätere Bischof von Prag, der Scholastiker Gregor, in die Naturwissenschaften einführte. Aus politischen Gründen mußte er Prag verlassen und in sein Kloster zurückkehren. Bald, vielleicht 1279, zog er zur Fortsetzung seiner Studien nach Padua, wo er unter Wilhelm von Brescia fünf Jahre lang philosophischen und dann weitere vier Jahre an der Ordensschule der Dominikaner theologischen Studien oblag. Nach Admont zurückgekehrt, wurde er 1297 zum Abt gewählt und starb, nachdem er 1327 resigniert hatte, 1331 in der Zurückgezogenheit.

In seinen zahlreichen Schriften[2] beschäftigt sich Engelbert mehr mit praktischen Fragen des Lebens, besonders der Moral, Exegese, Naturwissenschaft, Seelsorge und Politik, ja sogar der Musik. Er selbst zählt in der an den Scholasticus Ulrich von Wien gerichteten Epistola de studiis et scriptis suis[3] 16 theologische, 9 moral- und 8 naturphilosophische Schriften auf, wozu B. Pez noch weitere sechs Schriften hinzufügen kann.

Die Urteile über Engelbert gehen auseinander. Wenn

---

[1] Über Engelbert vgl. B. Pez, Thesaurus anecdotorum novissimus, Bd. I, Augsburg 1721, p. LXI—LXVII; A. Muchar, Abt Engelbert, dessen Leben und Schriften, in Riedlers Österr. Arch. f. Gesch., 18 (1832), II, 70—75; Gr. Fuchs, Abt Engelbert von Admont, in Mitteilg. d. Hist. Ver. für Steiermark, 11 (1862), 90—130; Jak. Wichner, Geschichte des Benediktinerstiftes Admont, Graz 1874—1878, 3. Bd., 1—30, 511—545; A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands V, 1, Leipzig 1911, 244—248; Andr. Posch, Die staats- und kirchenpolitische Stellung Engelberts von Admont, Veröff. d. Görres-Ges., Sekt. f. Rechts- u. Soz.-Wiss., 37. Heft, Paderborn 1920.

[2] Von diesen Schriften sind gedruckt:

a) bei B. Pez, Thesaurus anecdotorum novissimus, Augsburg 1721: De gratiis et virtutibus b. Mariae Virginis I, 1, 503—762; Epistola de studiis et scriptis suis I, 1, 429—436; De causis longaevitatis hominum ante diluvium I, 1, 437—502; Tractatus de libero arbitrio IV, 1, 119—147;

b) bei B. Pez, Bibliotheca ascetica antiquo-nova, Regensburg 1723 bis 1740: Speculum virtutum ad Albertum et Ottonem duces Austriae III, 3; Tractatus de providentia Dei VI, 49; De passione Domini sec. Matthaeum VII, 67; De statu defunctorum IX, 117;

c) bei J. C. Peez, Opuscula philosophica, Regensburg 1725: De summo bono hominis, Dialogus concupiscentiae et rationis, Utrum sapienti competat ducere uxorem;

d) bei M. Gerbert, Scriptores eccl. de musica sacra, 1774: Tractatus de musica.

Die Werke De regimine principum und De ortu, processu et fine romani imperii sind öfters gedruckt, so Regensburg 1725 (ed. Th. Hufnagel).

[3] Gedruckt bei B. Pez, Thesaurus anecdotorum novissimus I, 1, 429.

J. Wichner ihn „den größten Männern seines Jahrhunderts" beigesellen will[1] und als den „österreichischen Albertus Magnus" bezeichnet[2], A. Hauck ihn einen Mann nennt, „dessen Geist mit ganz modernen Problemen gerungen hat"[3], so ist das Urteil von A. Posch weit zurückhaltender[4]. Mag Engelbert nicht zu den Vorläufern der Renaissancemenschen zu rechnen sein, mag er auch manchmal ein Vielschreiber sein, der auch Binsenwahrheiten mit logisch-dialektischem Beiwerk umgibt[5], so will mir doch scheinen, daß etwas vom Geiste der Gersonschen Reform bei dem Benediktinerabt sich ankündigt. Durch sein Streben, das Quellenstudium zu fördern[6], den Stil zu verbessern, durch seine Hochschätzung der Seelsorge und der Mystik hat Engelbert gezeigt, daß er die Schäden der damaligen Theologie und ihre Notwendigkeiten richtig erkannt hat.

Engelbert gehört keiner Schule an, steht aber sicherlich am meisten unter dem Einfluß der Thomisten. Legt schon seine theologische Ausbildung bei den Dominikanern dies nahe, so verraten auch seine Schriften deutlich den Einfluß eines Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Aegidius Romanus, wenn er sie auch nicht ausdrücklich zitiert[7].

Unter Engelberts Schriften findet sich ein für die Glaubensbegründung beachtenswerter Traktat De miraculis Christi, der nur handschriftlich vorliegt[8].

---

[1] Geschichte des Benediktinerstiftes Admont III, 29.

[2] Die Bibliothek der Abtei Admont, Mitt. d. Hist. Ver. f. Steiermark, 20 (1871), 71.

[3] Kirchengeschichte Deutschlands V, 1, 247.

[4] Die staats- und kirchenpolitische Stellung Engelberts von Admont, Paderborn 1920. Zusammenfassend urteilt Posch, S. 23: „Der Autor tritt uns in den besprochenen Werken als Mann entgegen, der zwar nirgends bahnbrechend wirkt und seine inhaltliche und formelle Abhängigkeit von der Zeitrichtung der Schultradition, von den damals viel benützten und hochgewerteten Autoren niemals verleugnet, dessen Geist sich indessen doch rastlos beschäftigt und die mannigfaltigsten Probleme nicht ohne Glück darzustellen sucht."

[5] A. Posch, l. c. S. 11.

[6] Epistola . . . Thesaurus I, 1, 431.

[7] Auch thomistische Eigenlehren, z. B. die reale Unterscheidung zwischen Seele und Seelenkräften (De libero arbitrio, Pez IV, 2), die Ablehnung der unbefleckten Empfängnis (De gratiis et virtutibus b. M. V. Pez I, 703 f.), die bloß mittelbare Erkenntnis unserer Seele (ebendort, 673—683), finden sich bei Engelbert. Eine genaue Untersuchung seiner vielen noch ungedruckten Schriften würde wohl noch mehr Verbindungslinien zur thomistischen Theologie aufzeigen können.

[8] Von Handschriften kann ich namhaft machen:

1. Cod. 52 der Stiftsbibliothek Kremsmünster. Der Traktat beginnt fol. 18 ra: Mirabilia testimonia tua domine ideo scrutata est anima mea . . . und endigt fol. 198 rb: . . . pro simplicibus mei similibus

Engelbert gibt erst in einem Prolog[1] eine skizzenhafte Übersicht über die apologetischen Beweismöglichkeiten. Eine genaue Untersuchung der evangelischen Berichte könnte viererlei Zeugnisse für die Sendung Christi feststellen: nämlich testimonia doctrinae et verborum, — preceptorum, — operum et factorum, — signorum et miraculorum. In der Lehre Christi kommt eine jeden menschlichen Verstand übersteigende Weisheit zum Ausdruck; die Gebote Christi fordern eine menschliche Begriffe überragende sittliche Kraft; die Verwirklichung dieser sittlichen Forderungen im Leben der Heiligen ist nicht aus rein natürlichem Können zu erklären; endlich weisen die im Christentum bewirkten Wunder auf eine überirdische göttliche Ursache hin. Diese vier Wege nehmen das Zeugnis Gottes für das Christen-

---

ad propositam quaestionem. In roter Tinte ist angeführt: Tractatus formalis de miraculis Christi magistri Engelberti admontensis abbatis. Diese Angaben verdanke ich der gütigen Mitteilung des Herrn Bibliothekars, Pater Beda Lehner.

2. Cod. 60 der Stiftsbibliothek Reun (Papierhandschrift aus dem 15. Jahrhundert mit 224 Bl. in 2 Sp.). Die Handschrift enthält fol. 1 r—51 v den Traktat Engelberts De restitutione generis humani ad gratiam et gloriam; fol. 51 v—65 v: Ejusdem Engelberti tractatus de miraculis Christi. Inc.: Mirabilia . . . Expl.: Et sic est finis libri de miraculis Christi, Anno 1410 finitus (vgl. Xenia Bernardina 3. Teil, Die Handschriftenverzeichnisse; A. Weiß, Handschriftverzeichnis der Stiftsbibliothek zu Reun, S. 40).
3. Cod. Mar. Fol. 193 der Stadtbibliothek Danzig (Marienbibliothek) (Papier 4 + 278 Blatt, 15. Jahrhundert), Inc.: fol. 141 ra: Mirabilia testimonia . . . Expl. fol. 167 va.

   Die Handschrift enthält mehrere nicht zum Traktat gehörige Einschiebsel: fol. 145 va—149 ra über die Bedeutung der Namen Gottes und Christi; fol. 153 rb—157 ra über Religion, Seele, Gewissen; fol. 167 ra über Verlust der Caritas. Diese drei Stücke fallen vollständig aus dem Zusammenhang des sonst einheitlich und geschlossen aufgebauten Traktats heraus, müssen also als Einschiebsel des Schreibers betrachtet werden. Es bleibt aber die Möglichkeit offen, daß diese Bruchstücke kleinere Arbeiten Engelberts darstellen oder aus anderen Schriften von ihm entnommen sind.

   Cod. Mar. Fol. 193 enthält von anderen sicher echten Schriften Engelberts noch den Tractatus duodecim quaestionum fol. 138 rb bis 141 ra (Pez I, 1, LXVI); den Traktat De fascinatione, fol. 167 vb bis 182 vb; den Traktat De libero arbitrio, fol. 185 va—196 rb (gedruckt bei Pez IV, 2); den Tractatus de illo glorioso et letabili

---

[1] Der Prolog endigt nicht wie eine Rubrik in der Danziger Handschrift vermuten läßt, fol. 143 rb, sondern fol. 142 ra, dort wo die Münchener Handschrift die Rubrik einfügt: Incipiunt capitula huius tractatus (Clm 26608 fol. 32 v). In der Danziger Handschrift ist bei den ersten fünf Kapiteln nicht die mit roter Tinte eingetragene Kapitelbezeichnung, sondern die am Rand von späterer Hand beigeschriebene Bezeichnung die richtige.

tum in Anspruch, indem sie Gottes wunderbares Wirken nachzuweisen suchen, sei es in dem intellektuellen Wunder der christlichen Lehre oder dem moralischen Wunder des christlichen Ideals und der christlichen Heiligkeit, sei es in den physischen Wundern Christi[1]. Nur mit dem Beweis aus den physischen Wundern will sich Engelbert beschäftigen, da derselbe von den Gegnern, besonders den Juden, am meisten abgelehnt wird.

Engelbert teilt seinen Traktat in drei Hauptteile, und zwar will er handeln im ersten Teil: de numero, qualitate et differentia ipsorum signorum, im zweiten de beneficio, misterio et miraculo eorum, im dritten utrum et qualiter ex ipsis persuaderi possit dominum nostrum Jesum Christum esse verum deum[2].

Die beiden ersten Teile bieten mehr exegetische Studien und verraten eine gute Kenntnis und Vertrautheit des Autors mit der heiligen Schrift.

Die eigentliche apologetische Wertung der Wunder bringt erst der dritte Teil, der aus den Wundern Christi seine Gottheit beweisen will. Die Darlegung Engelberts schließt sich hier deutlich an das dreiteilige Schema der scholastischen Methode an. Als Gegner nennt er die Juden, welche die Wunder Christi denen der Propheten und Magier gleichstellen, und die Heiden, welche die Tatsächlichkeit der Wunder leugnen[3].

---

cantu illius Antiphonae: Cum rex gloriae Christus, fol. 233 rb—236 rb. Ob die im Codex enthaltenen Sermones: De nativitate, epiphania etc., fol. 196 rb—206 rb; 213 rb—233 ra, 236 rb—278 va mit den von Pez erwähnten Sermones Engelberts identisch sind, müßte erst aus anderen Codices festgestellt werden.

4. Ein Exemplar der Schrift konnte ich auch in der Staatsbibliothek München in Clm 26608 (Pap.-Handschr. aus d. 15. Jahrhundert mit 366 Bl.) feststellen. Der anonyme Traktat trägt die Überschrift von jüngerer Hand: Tractatus de miraculis Christi und beginnt fol. 31 v: Mirabilia . . . und endigt fol. 56 r wie die anderen Handschriften. Gegenüber dem Danziger Text bietet auch Clm 26608 einige Erweiterungen, so fol. 43 v und fol. 44 v—45 v, die sich aber gut in den Zusammenhang einfügen.

Auch der anschließende Traktat fol. 56 r gehört Engelbert zu und ist identisch mit der q 1 des Tractaus duodecim quaestionum. Fol. 1 r—18 v enthält die Handschrift Engelberts Traktat De fascinatione.

[1] Clm 26608, fol. 31 v, 32 r, Danzig, Cod. Mar. Fol. 193, fol. 141 rb bis 142 va. Für übervernünftige Wahrheiten ist das Wunder der Hauptbeweis: quia raciones trahuntur et sumuntur precipue ex signis ad apprehendum talia, que sciri non posunt per demonstracionem ex principiis et causis suis (fol. 34 r bzw. 142 vb).

[2] Fol. 143 ra.

[3] Antequam vero respondeatur Judeis apponentibus nobis huiusmodi signa et ipsa preferentibus vel equiparantibus signis christi et gentilibus sive quibuslibet infidelibus negantibus etiam ipsa signa christi et asserentibus ea nequaquam facta esse vel fieri ab aliquo potuisse, . . . (Clm 45 v).

Eine gründliche Beantwortung erfordert eine genaue Kenntnis der verschiedenen Ursachen und ihrer Wirkungsweise. Gott als reiner Akt kann durch seine Substanz ohne Accidens wirken. Nur durch seinen Willen kann er jedes Sein aktualisieren. Dabei gibt er das ganze Sein, die Materie sowohl wie die Form[1]. Die geschöpfliche Ursache, besonders der Mensch, hat keinerlei Herrschaft über die Materie. Ihr eigentliches Wirkungsfeld ist das Accidens, namentlich das quale, und nur durch Veränderung der Qualitäten vermag sie schließlich auch auf die substantielle Form einzuwirken, salva semper essencia materie[2].

Daraus zieht Engelbert die wichtige Folgerung, daß Gott etwas bewirken kann, was jeder geschöpflichen Natur unmöglich ist, und hat damit die philosophische Grundlage für die Möglichkeit der Wunder gewonnen[3].

Nun besteht aber die Gefahr, daß die Menschen irgendeinen neuen modus inusitatus für ein Wunder ansehen und übernatürliche Kräfte dort annehmen, wo bloß die Ursachen nicht bekannt sind[4]. Deshalb will Engelbert den Wirkungsbereich der geschöpflichen Ursache noch näher bestimmen und stellt hierfür folgende Richtlinien auf.

Schaffen kann nur Gott allein. Den modus consuetus in der Natur bewirkt Gott nicht unmittelbar, sondern die Natur, beneficiis exterioribus adiuta. Gottes unmittelbares Eingreifen ist aber anzunehmen, wenn eine sonst natürlich mögliche Wirkung plötzlich und zu ungewohnter Zeit eintritt.

Gegen die Beweiskraft der Wunder Christi verweisen die Juden auf die Wundertaten des Moses und anderer heiliger Männer und auf die Zeichen der Magier. Engelbert sucht diesen Schwierigkeiten damit zu begegnen, daß er den Magiern die Kenntnis geheimer Naturkräfte zuschreibt, mittels derer sie die

---

[1] Fol. 46r bzw. 158va.

[2] Ex quo patet, quod agens naturale attingit substanciam sive materiam sui passi, non prout est quid, sed prout est quale, quia eius operacio ad causandum transmutacionem in rebus naturalibus non incipit ab essencia materie vel forme substancialis ipsius agentis immediate, nec attingit eciam per consequens . . . esenciam forme substancialis passi, nisi mediantibus accidentibus, quorum excessus potest esse contrarius forme substanciali ipsius passi et sic mediantibus qualitatibus et accidentibus . . . potest tollere ipsam formam substancialem et aliam inducere (Clm 46v, Danzig 159ra).

[3] Clm 47r.

[4] Cum . . . predicta omnia . . . fiunt et facta sunt modo et tempore et ordine consweto, tunc iudicantur naturalia . . . Cum vero modo et tempore ac ordine novo et inusitato eveniunt, tunc homines ea mirantur tanquam ignorantes causas, per quas et propter quas tunc et taliter fiunt (Clm 48v, 49r, Danzig 160va).

in der Natur schlummernden Keimkräfte wecken konnten. Das Leben, das sie hervorriefen, haben sie nicht geschaffen, sondern aus den Keimkräften zur Entwicklung gebracht. Sie haben also keine eigentlichen Wunder vollbracht. Die philosophische Beweiskraft des Wunders wird somit durch ihre Künste nicht erschüttert.

Engelbert will aber die Wunder nicht bloß als Zeichen der göttlichen Beglaubigung im allgemeinen dartun, er will noch speziell ihre Beweiskraft für die Gottheit Christi untersuchen. Die Wunder bestätigen nach ihm die Gottheit Christi nicht bloß indirekt dadurch, daß sie die Wahrheit seines Selbstzeugnisses verbürgen, sie beweisen auch unmittelbar seine göttliche Macht. Zwischen Christi Wundern und denen gottgesandter Menschen besteht ein wesentlicher Unterschied. Die Heiligen haben nicht aus eigener Macht ihre Wundertaten gewirkt, sondern mit göttlicher Hilfe, sie haben deshalb vorher gebetet und Gott beschworen wie Elias[1]. Christus aber wirkt seine Wunder aus eigener Kraft; nur mit einem befehlenden Wort greift er unmittelbar in die innerste Natur der Dinge hinein und macht ihre raciones obedienciales sich dienstbar.

Gegenüber den Heiden läßt sich die Möglichkeit und auch die Nützlichkeit der Wunder erweisen[2]; denn die virtus superior kann das, was die virtus inferior vermag. Nun ist aber Gott ordine superior, also auch virtute forcior et operacione efficacior als die Natur und Engelwelt[3].

Die Nützlichkeit der Wunder, bzw. ihre Notwendigkeit ist mit der Offenbarungsreligion gegeben. Nur der kann Glauben für Geheimnisse, Gehorsam für hohe sittliche Anforderungen und Zuversicht für ewige Verheißungen fordern, der sich durch Wunder als Gesandten Gottes ausweist.

Es entspricht der ganzen praktischen Einstellung Engelberts, wenn er sich mit der mehr spekulativen Frage nach der Art und dem Grad der Beweiskraft der Wunder nicht eingehend befaßt. Über Thomas hinaus hat er nicht viel Neues geboten. Er hat aber das Verdienst, die vorhandenen thomistischen Gedanken zu einer eindrucksvollen Monographie über die Wunder zusammengefaßt zu haben, wie sie die Scholastik in gleicher Geschlossenheit kaum wieder aufweist.

---

[1] Clm 26608, 52v, Danzig, 162va.

[2] Clm 26608 53v, Danzig 164vb.

[3] Diesen Gedanken entwickelt Engelbert auch in den zwei letzten Kapiteln 40 und 41) des Traktats De longaevitatis hominum ante diluvium (Pez I, 1, 500).

Zweites Kapitel.

Die Glaubensbegründung bei Gottfried von Fontaines und seiner Schule.

Die Bedeutung des Gottfried von Fontaines hat man seit den Untersuchungen und Editionen von Wulf, Pelzer und Hoffmanns immer mehr erkannt[1]. Während seiner dreizehnjährigen Lehrzeit in Paris scharte er einen großen Kreis treuer Schüler um sich und gewann dadurch großen Einfluß. Wenn auch das Lehrsystem Gottfrieds thomistisches Gepräge trägt — Wulf nennt ihn „Thomiste, mais thomiste indépendent“[2] —, so hebt es sich doch durch einige charakteristische Züge deutlich vom Thomismus ab[3]. Und da seine Schüler auch hierin dem Meister getreu gefolgt sind, so darf wohl von einer Schule oder wenigstens von einem einflußreichen Schülerkreis Gottfrieds gesprochen werden. Gerade in der theologischen Erkenntnislehre, wo sich der gemeinsame Intellektualismus am stärksten bemerkbar machen muß, bilden sie eine geschlossene Gruppe.

---

[1] Quodl. I—IV, Ed. M. Wulf und A. Pelzer (Philosophes Belges II, Louvain 1904; Quodl. V—VII, Ed. M. Wulf und J. Hoffmanns, Phil. Belg. III, Louvain 1913; Quodl. VIII, Phil. Belg. IV, 1, Ed. Hoffmanns, Louvain 1924; Quodl. IX, Phil. Belg. IV, 2, Ed. Hoffmanns, Louvain 1928.

[2] M. De Wulf, Un théologien-philosophe du XIII. siècle, étude sur la vie, les oeuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines, Bruxelles 1904, 71. Vgl. dazu A. Pelzer, Godefroid de Fontaines. Les manuscrits de ses Quolibets conservés à la Vaticane et dans quelques autres bibliothèques, Rev. Néosc. 20 (1913), 365—388; 491—532.

[3] Solch kennzeichnende Lehrpunkte für Gottfried und seine Schüler sind außer dem gemeinsamen Intellektualismus: die Ablehnung des Wissenschaftscharakters der Theologie, so J. de Polliaco, Gerhard von Bologna, Paul von Perugia, die Leugnung des realen Unterschiedes von Wesen und Dasein, so Gerhard von Bologna und Siegbert von Beek; die substantielle Form als Individuationsprinzip, so auch Gerhard und Guido Terreni; die Ablehnung der species intelligibiles, so Gerhard, Guido und Siegbert; die unentschiedene Stellungnahme zum Streit um die Einheit der Form, so Johann v. Polliaco (vgl. die einschlägigen Arbeiten von Xiberta).

Gottfried von Fontaines[1], der Schüler des Heinrich von Gent, ist wohl am stärksten gekennzeichnet durch den schroffen Gegensatz zu dem augustinischen Voluntarismus seines Lehrers. „On peut dire", bemerkt De Wulf mit Recht[2], „que cette seconde forme du voluntarisme a trouvé chez Henri de Gand son initiateur et chez Godefroid de Fontaines son adversaire irreducible". Seinen radikalen Intellektualismus entwickelt Gottfried eingehend im 6. Quodl.[3]. Er selbst hat dabei die Auswirkungen und Schwierigkeiten seiner Theorie für die Glaubenserkenntnis gefühlt und berücksichtigt. Obwohl er nicht ex professo über die Glaubensbegründung handelt, geht er doch darauf ein, um die daraus gemachten Schwierigkeiten gegen seinen Intellektualismus zu entkräften, so besonders in der 11. q: Utrum voluntas habeat dominium super actum intellectus tam speculativi quam practici.

Gottfrieds verneinender Antwort steht als Hauptschwierigkeit die Freiheit der Glaubenszustimmung entgegen, die doch wesentlich ein intellektueller Akt ist. Eine unmittelbare Einwirkung des Willens auf den Verstand hat aber im System des Gottfried keinen Platz. Die Entscheidung des Verstandes wird nach ihm directe und per se bloß durch das Objekt bestimmt; dem Willen kommt keinerlei unmittelbarer Einfluß zu; er hat nur eine libertas exercitii über die Betätigung des Intellekts, die ihm die Möglichkeit schafft, die geistige Aufmerksamkeit auf bestimmte Gegenstände zu lenken oder davon abzuziehen und so die Objekte und Inhalte zu bestimmen, die auf den Verstand einwirken. Durch gewohnheitsmäßige Betätigung kann auf diese Weise eine Disposition geschaffen werden, durch die die ganze Geisteshaltung eines Menschen in bestimmter Richtung festgelegt wird. Gott kann natürlich durch einen eingegossenen Habitus das Gleiche bewirken, was ein erworbener Habitus vermag. Dieser indirekte Einfluß des Willens genügt, um die Verantwortlichkeit des Menschen auch für seine intellektuelle Betätigung zu begründen[4].

Die Anwendung dieser Anschauungen auf die Glaubenserkenntnis gestaltet sich nach Gottfried also:

---

[1] Obwohl Gottfrieds Lehrtätigkeit noch dem 13. Jahrhundert angehört, soll er hier zur Kennzeichnung seines Einflusses behandelt werden.

[2] Un Théologien . . . l. c. S. 104.

[3] Vgl. M. De Wulf, L'intellectualisme de Godefroid de Fontaines d'après le Quodl. VI, q 15 (Beitr. Suppl. I), Münster 1913, 287—296.

[4] Propterea quod magna diligentia adhibenda est, ut homo assuescat cogitare meliora. Huiusmodi autem diligentiae domini sumus . . . ideo etiam talia nobis imputantur (Quodl. VI, q 11; editio Wulf-Hoffmanns, Louvain 1913, 225).

Die Glaubenswahrheiten sind innerlich inevident; sie werden im Glauben auf fremdes Zeugnis hin angenommen. Die Gewißheit dieses Glaubens kann nicht wesentlich und innerlich vom Willen abhängig sein. Die nach thomistischer Lösung vom Wesen der autoritativen Begründung geforderte Beteiligung des Willens an der Glaubenszustimmung paßt nicht zum System des extremen Intellektualismus. Gottfried kennt nur die rein logische, vom Objekt her gegebene certitudo evidentiae, die vom Willen abhängige certitudo adhaesionis ist ihm fremd. Wenn deshalb alle Vorbedingungen für die sichere Geltung eines Zeugnisses erfüllt sind, so müssen sie auch ohne Zustimmung des Willens die Gewißheit des Glaubens garantieren. Reichen sie hierzu nicht aus, so kann auch der Wille ihre mangelnde objektive Beweiskraft in keiner Weise ersetzen. Für Gottfried entsteht daraus folgende Zwickmühle: Entweder bewirken die motiva credibilitatis die objektive Gewißheit des Glaubens, dann sind sie logisch zwingend und heben die Freiheit der Glaubenszustimmung auf oder es bleibt die Freiheit des Glaubensaktes gewahrt, dann können die Gründe für eine absolute Sicherstellung der Glaubenswahrheiten nicht ausreichend sein; dann ist aber die unfehlbare Sicherheit und zweifelsfreie Gewißheit des Glaubens in Frage gestellt.

Gottfried entscheidet sich für eine ungenügende Wahrscheinlichkeit der Glaubwürdigkeitsgründe und ist deshalb gezwungen, die Gewißheit des Glaubens auf die Glaubensgnade zu gründen.

Die für die Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift vorgebrachten Gründe haben eine gewisse Zugkraft, sie sind aber nicht ausreichend, einen Nichtgläubigen von der absoluten Geltung des Schriftinhalts zu überzeugen; sonst würde der Weg zum Glauben der menschlichen Forschung offenstehen und die Theologie zur rein natürlichen Wissenschaft werden[1].

Der Wille kann den Verstand zum Aufsuchen dieser Glaubwürdigkeitsgründe veranlassen, die fehlende Festigkeit und Sicherheit kann er aber nicht ersetzen; sie läßt sich nur indirekt durch einen Habitus gewinnen: durch Gewöhnung von Jugend

[1] Quamvis enim, secundum Augustinum, aliquae sunt rationes persuadentes etiam infideli, quare sit potius credendum auctoritati Sacrae Scripturae et ecclesiae quam alicui alio, quae etiam dispositive possunt cooperari ad fidei habitum suscipiendum a deo infundente, tamen rationes sufficienter ostendentes nondum credenti, quod asentiendum est huic, quod in hac Scriptura non est nisi verum, induci non possunt; alioquin fides esset habitus, qui per humanam investigationem posset haberi; et theologia esset vere humana scientia, quia posset humano ingenio haberi evidens notitia eorum, quae in Sacra Scriptura continentur (Quodl. VI, q 11, 226—227).

auf oder durch Eingießung von Gott. Der erworbene Habitus genügt, um die der Glaubenszustimmung fehlende Festigkeit zu begründen, dagegen nicht, um die unfehlbare Wahrheit der Glaubenserkenntnis zu gewährleisten. Dazu braucht es den eingegossenen Glauben; dieser bewirkt sowohl die zweifelsfreie Festigkeit der Glaubenszustimmung, genau so oder besser wie der erworbene und garantiert überdies ihre absolute Wahrheit, weil er von der prima veritas stammt[1].

Wird so die Wahrheit und Sicherheit des Glaubens wesentlich von der Glaubensgnade getragen[2], so sucht Gottfried die Bedeutung des Willens für den Glaubensakt doch stark zu unterstreichen. Wenn er auch keinen unmittelbaren Einfluß hat, so ist seine Mitwirkung doch von ausschlaggebender Bedeutung. Einmal kann er der Wirkung der Glaubensgnade Hindernisse setzen, sodann kann er die Aufmerksamkeit des Verstandes dirigieren, die günstigen Momente in sein Blickfeld stellen und die ungünstigen zurücktreten lassen[3]. Die gewohnheitsmäßige Betätigung in diesem Sinn erzeugt einen habitus, der die Auslösung des Glaubensaktes erleichtert. Die Erwerbung eines solchen habitus ist um so wichtiger, als aus dem sinnlichen Augenschein weit wahrscheinlichere Gründe gegen als für die Glaubenswahrheiten sich ergeben[4]. Auf diese Weise glaubt Gottfried die Freiheit des Glaubensaktes zu gewährleisten und auf dem Boden der traditionellen Ansicht[5] zu stehen.

Johann von Polliaco († 1321) stellt und löst das Problem in der gleichen Weise wie sein Lehrer Gottfried. Seine Ausführungen bringen die Gedanken Gottfrieds in klarer Gliederung

---

[1] Sed tamen hoc non sufficeret ad causandum firmam adhaesionem solum circa vera, sed infusa dispositio ad hoc totum sufficere potest. Nam quod solum veris facit adhaerere, patet, quia per infusionem a veritate prima, quae Deus est, est habita. Quod autem firmam adhaesionem facit, patet, quia etiam hoc facit dispositio per consuetudinem acquisitia. Quod autem potest facere dispositio per consuetudinem acquisita, potest efficacius et perfectius facere dispositio a Deo infusa (ebendort, 226).

[2] Huiusmodi dispositio . . . dicitur habitus sive lumen fidei, qui cum sit quidam supernaturalis influxus a Deo, in virtute eius sic elevatur et habilitatur intellectus, quod firmiter assentiat omnibus contentis in Sacra Scriptura et quae ex ea elici possunt tamquam veris absque formidine de opposito (ebendort, 227).

[3] . . . requiritur voluntas ut removeatur prohibens scil. conversio intellectus ad ea, quae sunt contra fidem et fiat conversio ad contrarium . . . (ebendort, 227).

[4] Ebendort, 227.

[5] Er bezieht sich deutlich auf 2 II, S. Th. q 1 a 4, das er in seinem Sinne zu deuten sucht.

und schulgemäßer Formulierung und können in vieler Beziehung die Stellungnahme seines Lehrers klären[1].

In Frage kommt vor allem Quodl. IV, qu 7: Utrum intellectus assenciat credibilibus ex imperio voluntatis[2]. Wie Gottfried behandelt Johann erst den Einfluß des Willens auf die natürliche Erkenntnis, um dann die gewonnenen Resultate auf das Glaubensgebiet zu übertragen.

Nach Johann ist eine ursächliche Einwirkung auf den Erkenntnisakt in doppelter Weise möglich: per modum passi et recipientis oder effective. Da die erste Art von Ursächlichkeit wieder subjective oder dispositive erfolgen kann, die effektive Einwirkung aber entweder per se et directe oder per se et indirecte oder per accidens et indirecte erfolgen kann, so ergeben sich für Johann fünf verschiedene Möglichkeiten, die er im einzelnen entwickelt.

Johann untersucht zuerst die wirkursächlichen Einflüsse auf die Erkenntnis. Er bekundet sich als getreuen Anhänger des Intellektualismus seines Lehrers, wenn er hierfür folgende Leitsätze aufstellt.

1. Directe et per se bewirkt den Assens einzig und allein das Objekt. Von ihm wird ja der Erkenntnisakt nach Form und Art bestimmt. Außer dem Objekt wird als unmittelbare, die Erkenntnis determinierende Wirkursache nur noch das Erkenntnisvermögen selber genannt. Diese Möglichkeit schaltet aber vollständig aus. Die Verschiedenheiten unserer Erkenntnisse wäre unerklärlich[3].

Art und Grad, Gewißheit und Festigkeit unserer Zustimmung richten sich deshalb nach der Art und dem Grad, wie das Objekt vom Verstand erfaßt wird[4]. Auch der Glaubensassens

---

[1] Über Johann von Polliaco unterrichtet der ausführliche Artikel von N. Valois in Histoire Littéraire de la France XXXIV (1914), 220—281. Vgl. auch P. Glorieux, La Littérature quodlibétique de 1260 à 1320, Kain 1925, 223—228.

[2] Quodl. IV q 7. Das vierte Quodlibet wird von Glorieux in das Jahr 1310 verlegt. Ich benütze Cod. Vat. lat. 1017 dessen Text leider vielfach fehlerhaft und unklar ist. Glorieux (S. 223) verzeichnet von anderen Handschriften für die fünf Quodlibet des Johann von Polliaco: Florenz, Bibl. Naz. II, I, 117; Paris Nat. lat. 15372, fol. 1—190; Paris Nat. lat. 14565 (quodl. I—III, fol. 58—173 v).

[3] Johann verweist auf die Behandlung des Problems in Quodl. II, q 13, Quodl. IV, q 2, wo er das Verhältnis von Potenz und Akt im Sinne eines absoluten Gegensatzes entwickelt und die Passivität des Erkenntnisvermögens verteidigt.

[4] Nam actus intellectus habet formam, speciem, et modum ab objecto sicud a per se et primo efficiente et ideo objectum secundum condicionem suam (?) causat in intellectu cognicionem sui . . . Si enim ob-

wird von der Erkenntnis und der Art der Beglaubigung abhängig sein, wird fest sein, wenn die bezeugende Autorität als unfehlbar, schwankend, wenn sie als fehlbar erkannt ist[1].

2. Eine eigentliche, aber indirekte Ursächlichkeit auf den Verstandesakt kommt den Faktoren zu, die das Objekt dem Erkenntnisvermögen applizieren. Immer, wo ein aktives Prinzip auf ein passives wirkt, bedeutet auch die Auslösung dieser Einwirkung eine eigentliche, wenn auch indirekte Ursächlichkeit[2]. So ist das Feuer die direkte, die Entzündung die indirekte Ursache der Verbrennung. Beim Erkenntnisakt wird das Objekt durch Verstand und Willen dem Erkenntnisvermögen vorgelegt. Erst taucht in unserer Erkenntnis ein gedankliches Problem auf, dann bildet der Verstand das Urteil, eine genauere Untersuchung der Sache sei gut, dann stimmt der Wille zu und bringt die Phantasie und die anderen sinnlichen Kräfte zur Tätigkeit; diese bleiben solange in Tätigkeit erhalten, bis das Phantasiebild verblaßt oder durch eine lebhaftere Vorstellung oder ein äußeres Hindernis verdrängt wird[3]: et sic intellectus et voluntas sive homo per ista applicant objectum intellectui; ergo sunt causa per se, licet indirecte, actus assentiendi (fol. 156 vb).

3. Auf indirekte, accidentelle Art gewinnt der vom Verstand geleitete Wille Einfluß auf das Urteil, wenn er alle

---

jectum simplex sit tale, quod possit in fantasia causare mediantibus sensibus determinatum fantasma de se vel statim, sicud sunt termini primi . . . potest in intellectu causare de se perfectam cognicionem et quidditativam. Si vero objectum compositum sit tale, quod sit cognoscibile per se et per suos terminos sicud principia . . . statim in intellectu causat actum assenciendi sibi, si vero non sit tale nec de se evidens, possit tamen concludi ex per se evidentibus per racionem necessariam, assensum suum vel de se causat in intellectu determinate; si vero per racionem non necessariam, causat assensum non determinatum, sed cum formidine. Si vero non possit concludi per racionem aliquam, nullum penitus assensum de se causat in intellectu. Si vero raciones probabiles ad utramque partem contradictionis habeantur, tunc de ipso neutro modo opinamur (Vat. lat. 1017, fol. 157 ra; ähnlich fol. 156 vb).

[1] Wenn die inneren Gründe nicht zwingend sind, aut assentit propter auctoritatem, que aut reputatur omnio infallibilis et vera et tunc assentit eciam firmiter firmitate adhesionis, aut fallibilis et tunc non assentit firmiter, sed cum formidine (ebendort, fol. 156 vb).

[2] . . . quando aliquis actus primo et per se et directe causatur ab aliquo agente in passo aliquo, id quod applicat illud agens illi passo, causat actum illum per se, licet non directe et primo (fol. 156 va).

[3] Cum habemus cognitionem in generali de aliquo nec quietatur intellectus, iudicat intellectus, quod bonum est illud cognoscere et de illo inquirere perfectius et voluntas consentit, movet hoc per intellectum et voluntatem fantasiam ad fantasiandum de illo et alias vires, puta memoriam et alias ad actus suos circa illud. Ymo intellectu hoc iudicante et volun-

der Einwirkung des Objekts entgegenstehenden Hindernisse beseitigt, quia removens prohibens alicuius est causa per accidens illius actus (fol. 156 vb). Solche Hindernisse sind nach Johann die Gegenwart eines anderen Objekts, Unaufmerksamkeit, freiwillige Zerstreutheit, schwerwiegende Gegengründe. Alle diese Schwierigkeiten kann der vernunftgemäße Willenseinfluß beseitigen. Er kann nämlich von störenden Objekten ablenken, kann Nachlässigkeit und Zerstreuung bekämpfen, kann die bestehenden Schwierigkeiten gegen die günstigen Beweismomente zurücktreten lassen[1]: . . . per consequens voluntas et intellectus sunt causa assensus per accidens sicut removens prohibens.

Johann macht eigens aufmerksam, daß dieser Einfluß des Willens sich nur auf die Setzung des Aktes, nicht auf die innere Gestaltung der Erkenntnis beziehen kann. Die volle Passivität des Intellekts gegenüber dem Objekt wird dadurch in keiner Weise durchbrochen[2].

4. Subjective, das heißt von Seite des Erkenntnisvermögens ist Träger des Erkenntnisaktes der Intellekt und zwar für alle Erkenntnisse, da er ex se est potentia vel in potentia ad omnem cognicionem (fol. 157 rb).

5. Von der Potenz her kann der Erkenntnisakt noch beeinflußt werden durch einen Habitus: dispositive et habitu informante. Es gibt erworbene und eingegossene Habitus. Bei prak-

---

tate hoc volente statim fit fantasia in actu fantasiandi de illo, nisi aliquid prohibeat, quia vires inferiores prefati cognitive naturaliter obediunt intellectui et voluntati, qui habent racionem unius perfecti motoris (fol. 156 va).

[1] Johann führt das im einzelnen aus: potest objectum applicare intellectui et voluntati . . ., potest et deapplicare et movere fantasiam ad fantasiandum de alio . . ., potest eciam removere negligenciam considerandi de isto, quia eius, quod est negligentes esse vel diligentes, domini sumus (fol. 156 vb, 157 ra). . . . Ymo iam applicatum per intellectum et voluntatem possumus deapplicare . . . Item si appareant raciones ad contrarium . . . potest homo per intellectum et voluntatem movere fantasiam ad fantasiandum de opposito et ad non fantasiandum de illis, que faciunt ad oppositum (fol. 156 rb, 157 ra).

[2] Licet ergo voluntas possit applicare objectum intellectui, ex quo intellectus sit in actu, et ex hoc potest dici ipsum (= principium, causa) quoad actus exercicium, non tamen est in eius potestate, quod objectum applicatum causet de se talem vel talem cognicionem seu assensum vel dissensum. Racio cuius potest dici, quod non movet intellectum quoad determinacionem actus, sed solum objectum. . . . et sic patet, quod licet intellectus semper intelligit ex imperio voluntatis, tamen non semper assentit ex eius imperio, quia aliquando velit nolit non potest assentire vel dissentire . . . (fol. 157 ra, rb).

tisch bedeutsamen Ereignissen üben auch die Dispositionen des Strebevermögens ihren Einfluß aus[1].

In folgerichtiger Anwendung dieser Grundsätze auf die übernatürliche Erkenntnis ergeben sich für Johann von Polliaco die gleichen Folgerungen für die Glaubensbegründung, wie sie Gottfried von Fontaines aufgestellt hat.

1. Tragende Potenz der Glaubenszustimmung ist der Intellekt. . . . (intellectus assentit credibilibus ex se ipso sujective et sic elicitive (fol. 157va).

2. Primo et per se et directe kann auf die Glaubenszustimmung nur das Objekt einwirken;

3. Per se, aber nur indirekt kann der freie Wille auf die Glaubenserkenntnis Einfluß nehmen, dadurch, daß er die Glaubensgegenstände vorlegt und den Geist in der aufmerksamen Beschäftigung mit denselben festhält, ihn zum Aufsuchen der Beweismomente anregt oder zum Anhören der zuständigen Lehrer bewegt. Der Wille kann also die Beschäftigung mit den Glaubensdingen herbeiführen; er hat das exercitium actus; die innere Gestaltung des Aktes aber, die Art und Festigkeit der Zustimmung, hängt einzig von der Leucht- und Überzeugungskraft des Objekts, bzw. der Beweisgründe ab[2]. Diese reichen aber beim Glauben nur zu einer Wahrscheinlichkeitserkenntnis aus: que omnia non sufficiunt ad faciendum firmum assensum et adhesionem, sed faciunt estimacionem probabilem (fol. 157va).

4. Besonderen Wert scheint Jean de Pouilly zu legen auf den Einfluß, den der Wille per accidens et indirecte durch Beseitigung der dem Glaubensakt entgegenstehenden Hindernisse ausüben kann. Da nämlich einerseits die Glaubenswahrheiten weder unmittelbar bekannt noch aus natürlich bekannten Sätzen ableitbar sind, andererseits die größere Wahrscheinlichkeit gegen dieselben spricht, so ist die Ablenkung des Intellekts von all diesen Schwierigkeiten von größter Bedeutung. Der Mensch hat die Möglichkeit, die Wirkung der Taufgnade durch einen obex zu hindern. Solche Hindernisse zu beseitigen oder nicht aufkommen zu lassen, von den entgegenstehenden

---

[1] Johann verweist auf seine q IX ordinaria.

[2] Item 3. assentit eisdem ex imperio voluntatis, non excludendo, sed includendo iudicium intellectus et hoc per se, sed indirecte, applicando objectum credibile ipsi intellectui et faciendo stare intellectum in consideracione credibilium et movendo ipsum ad inveniendum raciones pro credibilibus, quibus possit causari assensus, vel movendo hominem ad audiendum bonos viros et pastores (?) autenticos (?) inducentes raciones et auctoritates scipturarum, et per talia possit intellectus assentire . . . (fol. 157va).

Schwierigkeiten abzulenken, das ist die Funktion des freien Willens für den Glaubensakt. Die Glaubenszustimmung erfolgt also: ex imperio voluntatis applicantis objectum et removentis prohibens ne assentiatur . . . (fol. 157 va).

Johann von Pouilly glaubt mit dieser Erklärung im Einklang mit der Tradition zu stehen und sucht die doctores sollempnes, besonders den heiligen Thomas von Aquin im gleichen Sinn zu verstehen[1].

Der Schluß aus dem Bisherigen lautet: sed ista non sufficiunt ad assenciendum credibilibus, unde preter intellectum, objectum et voluntatem requiritur habitus in intellectu . . . qui habitus fides dicitur et sic intellectus assentit credibilibus ex fide (fol. 157 vb).

Der Wille kann nur die Hindernisse entfernen und das Glaubensobjekt in das Blickfeld des Verstandes rücken, kann also nur die Wirkung des Objekts auslösen, nicht steigern. Nun läßt sich für die Glaubenswahrheiten aus dem Objekt weder unmittelbare noch abgeleitete Gewißheit gewinnen; deshalb ist der feste und sichere Glaubensassens nur durch einen Habitus möglich. Dieser kann ein doppelter sein, ein erworbener und ein eingegossener. Am eingegossenen Glauben ist beim Erwachsenen der freie Wille nur insofern beteiligt, als er die Hindernisse beseitigen muß, die dem Glauben entgegenwirken. Der erworbene Glaube stützt sich außerdem auf die positive Mitarbeit des freien Willens durch Applizierung des Objekts. Beide Habitus zusammen bewirken die Festigkeit der Glaubenszustimmung. Da man sich aber gewöhnen kann, Falsches wie Wahres hinzunehmen, so kann der erworbene Glaube die un-

---

[1] Johann beruft sich ausdrücklich auf die klassische Stelle Augustins, In Jo. 6, hom. 26, 2. Der Kommentar, den er zu 2, II S. Th. q 1 a 4 gibt, ist bezeichnend für seine Ansicht. Wenn nach Thomas der Glaubensassens nicht durch das Objekt allein, sondern per quandam electionem voluntarie inclinantem bewirkt wird, so erklärt Johann: quam voluntariam (electionem) inclinantem intelligo per amocionem impediencium accepcionem effectus baptismi et actus assenciendi, non autem sic, quod facto objecto presente per intellectum et voluntatem, voluntas possit facere per suam inclinacionem in unam partem magis quam in aliam, quod credibile intellectum possit movere ad hoc, quod sibi sine alio assentiat (fol. 157 vb). Der möglichste Anschluß an die sententia communis ist überhaupt ein Grundsatz Johanns und der ganzen Schule: quia ut alias dixi meum propositum est a communi doctrina non recedere (Vat. lat. 1017, fol. 31 ra). Aus diesem Grunde entscheidet sich Johann in Ouodl. I, q 12, für einen einzigen Glaubenshabitus, obwohl ihm die andere Ansicht offenbar mehr zusagen würde. In ähnlicher Weise sucht Gerhard von Bologna den Anschluß an die sententia communis, Xiberta, Analecta O. Carm. V (1923), 23.

fehlbare Wahrheit nicht garantieren[1]. Der eingegossene Glaube bewirkt ebenfalls die Festigkeit der Zustimmung[2], er setzt aber nicht die Gewöhnung als Bedingung voraus. Vor allem bietet er die volle Gewähr für die Wahrheit des Geglaubten, quia infunditur a prima veritate, que non est quasi homo ut mentiatur. Der eingegossene Glaube ist somit die notwendige Disposition ad eliciendum actus assensus, non solum quantum ad modum actus, qui est assentire prompte et firmiter, sed quantum ad substanciam actus, qui est assentire solum . . . credibilibus veris et omnibus talibus.

Gottfried von Fontaines und Johann von Polliaco äußern sich nicht näher über die einzelnen Glaubwürdigkeitsgründe. Die prinzipielle Auffassung über den Weg, den die Glaubensbegründung zu gehen hat, tritt aber bei beiden deutlich zutage. Eine innere Begründung der Glaubenswahrheiten ist weder unmittelbar noch durch Schlußfolgerung zu erreichen. Eine sichere, zweifelsfreie Zustimmung läßt sich auch nicht aus der autoritativen Bezeugung gewinnen. Es stehen dem Intellekt nur Wahrscheinlichkeitsgründe zur Verfügung. Der Wille hat auf den Assens nur einen indirekten Einfluß, indem er auf die Glaubensgegenstände und die Glaubwürdigkeitsgründe hinlenken kann. Das führt über die Probabilität dieser Gründe nicht hinaus. Nur mittels einer durch den erworbenen oder eingegossenen Glauben gewonnenen Disposition kann der Intellekt zu einem festen Glaubensassens befähigt werden. Die Unfehlbarkeit desselben gründet einzig in der gottgegebenen fides infusa.

Der Intellektualismus Gottfrieds hat so zu einer im Grunde irrationalen Glaubensbegründung geführt. Nicht bloß die absolute Gewißheit des Glaubens hat in der fides infusa Gnadencharakter, auch die der fides acquisita mögliche Festigkeit des Assenses wird aus einer gewohnheitsmäßigen Betätigung, also aus einer letztlich irrationalen Wurzel abgeleitet.

Zum Schülerkreis des Gottfried von Fontaines sind auch die ersten Lehrer des Karmelitenordens zu zählen, die durch die gründlichen Arbeiten Xibertas mehr und mehr bekannt geworden sind.

---

[1] Fides acquisita per consuetudinem audiendi aliqua facit assensum firmum ad illa . . . et quia aliquis potest assuescere audire falsa sicud vera, ideo causat assensum firmum non solum circa vera, sed eciam circa falsa . . . (fol. 157 ra).

[2] (Deus) potest infundere habitum, qui faciat maiorem conformitatem ad actum assenciendi et ad credibilia, quam possit facere habitus acquisitus (fol. 158 ra).

Gerhard von Bologna († 1317), der erste Magister des Ordens in Paris, ist wohl um 1295 mit Gottfried in persönliche Fühlung gekommen[1]. Obwohl Gerhard sich in seiner Summe stark an Heinrich von Gent, bzw. an Thomas von Aquin anschließt, steht er doch in seinen Anschauungen Gottfried am nächsten. Von Bedeutung für seine theologische Erkenntnislehre ist besonders, daß er nach dem Beispiel Gottfrieds in allen philosophischen Fragen Aristoteles getreue Gefolgschaft leistet und den ausgesprochenen Intellektualismus seines Lehrers vertritt[2]. Quodl. V qu 5: Utrum intellectus sit virtus passiva[3], zählt er die verschiedenen Ansichten auf und entscheidet sich schließlich für den Standpunkt Gottfrieds: opinio, que videtur probabilior ceteris est, quod intellectio, quantum ad determinacionem et specificacionem actus, causatur effective totaliter ab objecto, licet forte quoad exercitium actus, possit aliquo modo causari a potencia vel intellectiva vel volitiva vel utraque seu pocius ab actu potencie[4]. Gerhard vertritt somit für die natürliche Erkenntnis genau den Standpunkt Gottfrieds; es darf daraus mit Recht gefolgert werden, daß er auch für die Glaubenserkenntnis seine Grundsätze teilt. Quodl. V qu 1: Utrum doctrine evangelice possit subesse falsum[5] bringt die Bestätigung dieser Vermutung. Gerhard antwortet mit Nein, weist aber die Begründung aus der veritas prima als dem Formalobjekt des Glaubens oder aus dem Glauben als einer virtus perficiens intellectum als nicht genügend stichhaltig zurück: sed iste raciones non bene concludunt[6]. Die Unfehlbarkeit des Glaubens ergibt sich vielmehr aus der Übereinstimmung der Glaubenswahrheiten mit den von den Seligen geschauten Wahrheiten, aus dem Motiv des Glaubens propter auctoritatem divinam, besonders aber aus der Glaubensgnade: doctrina evangelica innititur lumine cuidam

---

[1] Vgl. B. F. M. Xiberta, De Summa Theologiae Magistri Gerardi Bononensis, Anal. Ord. Carm. V (1923), 3—54. Xiberta unterrichtet über die Lebensdaten, die Schriften und die Lehranschauungen des Meisters. Vgl. auch J. Koch, Durandus . . . I, 384—387.

[2] Von seinem konservativen Aristotelismus aus konnte er die Theologie nicht als eigentliche Wissenschaft erachten, nicht ihre höchste Gewißheit anerkennen und nur die certitudo evidentiae, nicht adhaesionis als eigentliche Gewißheit gelten lassen (Xiberta, l. c. S. 35).

[3] Florenz, Bibl. Naz. II, II 280, fol. 125 ra. Glorieux, La Littérature quodlibétique nennt außer der Florenzer Handschrift Paris Nat. lat. 17 485, Barcelona Archivo de la Corona d'Aragon, Cod. Ripoll 95 und Paris Nat. lat. 14572 (nur l. Quodl.).

[4] Florenz II, II 280, fol. 125 vb.

[5] Ebendort, fol 117 vb.

[6] Florenz, Bibl. Naz. II, II 280, fol. 118 ra.

infuso vel inspirato, quod est totaliter infallibile sicut lumen increatum, a quo determinatur[1].

Im übrigen bekundet Gerhard einen deutlichen Eklektizismus, der überall übernimmt, was ihm zusagt. Mit Duns Scotus erklärt er als das Objekt unseres Intellekts das ens in tota sua amplitudine. Er sucht aber die Schwierigkeiten, die sich dadurch für die Übernatürlichkeit des Glaubens ergeben, zu vermeiden[2]. Die Notwendigkeit der Offenbarung legt er mit den Beweisen des hl. Thomas dar[3]. Wie dieser tritt er entschieden für die volle Harmonie von Glauben und Wissen ein. Schwierigkeiten lassen sich meist schon dadurch vermeiden, daß man als Glaubenswahrheit nur gelten läßt, was eindeutig als solche bewiesen ist, und von einer ratio demonstrativa nicht eher spricht nisi evidentissime constet eam talem esse[4]. Was er außerdem zur Lösarbeit der gegen den Glauben erhobenen Schwierigkeiten vorbringt[5], ist aus Aegidius von Rom übernommen. Man muß, so entwickelt Gerhard seine Ansicht, unterscheiden, eine solutio apparens, ad hominem und ad rem. Außerdem hänge die Lösbarkeit der Einwände von dem vershiedenen Bildungsgrad dessen ab, der die Schwierigkeiten erhebt oder lösen will. Eine Lösung ad rem, d. h. eine manifestatio falsi hält er nicht für möglich, da das einer positiven Kenntnis gleichkäme[6]. Auch mit der Antwort, es genüge zur Verteidigung des Glaubens nachzuweisen raciones adductas non concludere, ist er nicht zufrieden; denn es stehe zwar fest, daß keinerlei Beweise für das Gegenteil des Glaubens möglich seien, das stehe aber nur im Glauben fest[7]. Wir können also auch die innere Falschheit der Einwände nicht dartun. Man kann nur den Vorwurf des Widerspruchs für die Glaubenswahrheiten als nicht berechtigt abweisen. Die Ausführungen Gerhards, die in vielem denen des Aegidius von Rom (Quodl. V qu 7) gleichen, heben die innere Inevidenz der Glaubenswahrheiten in voller Schärfe heraus. Paul von Perugia, ein Schüler Baconthorps, bei dem sich eine starke bewußte Anhänglichkeit an die

---

[1] Ebendort, fol. 118 ra, rb.

[2] Xiberta, l. c. S. 499 f.

[3] Summa q 12 a 1; Thom. C. Gent. I, 4; vgl. Xiberta, l. c. S. 38.

[4] Summa q 5 a 2; Xiberta, l. c. S. 36 f.

[5] Quodl. IV, q 2: Utrum omnis racio facta contra fidem vel possibilis fieri sit solubilis ab homine (Florenz, Bibl. Naz. II, II 280, fol. 98 vb).

[6] Privacio cognoscitur per habitum (fol. 98 vb).

[7] Sed per fidem hoc constat, sicut fide tenemus, deum esse trinum et unum, sic fide tenemus, quod huic dicto et aliis, que sunt fidei, non potest subesse falsum (ebendort).

Ordenstradition zeigt[1], betont in gleicher Weise die Unmöglichkeit, die gegen den Glauben vorgebrachten Einwände innerlich zu lösen[2].

Von den bisher behandelten Vertretern der Gottfriedschen Richtung konnten wir nur einige allgemeine Leitsätze erfahren über ihre Einstellung zur Glaubensbegründung. Zu den einzelnen Glaubwürdigkeitsgründen haben sie sich kaum geäußert. Der bedeutendste Theologe der ersten Karmelitenschule, Guido Terreni († 1342)[3] füllt diese Lücke aus mit der interessanten qu 5 des 4. Quodl.: Utrum (per) miracula possit probari, quod Christus fuit deus[4]. Die Frage kehrt bei Paul von Perugia († ca. 1344) in gleicher Formulierung und Durchführung mit ausdrücklicher Berufung auf Guido wieder[5]. In seiner Evangelienkonkordanz[6] bringt Guido die Frage in apolo-

---

[1] In seinem Sentenzenkommentar Vat. lat. Chigianus B VI, 97 zitiert er Gerhard, Guido, Baconthorp u. a. und fügt gerne bei, magister ordinis nostri oder doctor noster z. B. fol. 80va, 82vb, 58r . . . Vgl. B. F. M. Xiberta, De Paulo Perusino baccalareo O. Carm., Anal Ord. Carm. V (1926), 425—488.

[2] Raciones facte contra fidem non possunt evidenter solvi. Ista probatur sic: quia solucio racionis est manifestacio veritatis. Eine Lösung wäre nur durch Negation oder Distinktion des vorgebrachten Satzes möglich. Die Negation setzt aber die Kenntnis des Gegenteils, die Distinktion die Kenntnis aller einzelnen Glieder des betreffenden Satzes voraus, Voraussetzungen, die bei Glaubensschwierigkeiten nicht zutreffen. (Vat. lat. Chig. B VI, 97, fol. 1va).

[3] Über Guido Terreni unterrichtet Xiberta in mehreren umfangreichen Artikeln: De magistro Guidone Terreni, Priore Generali Ordinis Nostri, episcopo Maioricensi et Elnensi. Annal. Ord. Carm. V (1924), 113—206; derselbe, La Metafisica i la Psicologia del Mostre Guiu de Terreni Carmelita . . . Anuari de la Soc. Catal. de Filos. I, Barcelona 1923, 165—212; derselbe, De doctrinis theologicis magistri Guidonis Terreni, Annal. Ord. Carm. V (1925), 233—376; derselbe, El tomisme del Doctor Breviloc Guiu Terré, Miscell. Tom., Barcelona 1924, 81—96.

Guido ist Schüler des Gottfried von Fontaines und Lehrer des Siegbert von Beek und des Johann Baconthorp, nach Xiberta, De doctrinis . . . S. 371: certe ante Joanem Baconthorp praecipuus doctor scholae Carmelitanae. Seine Lehrzeit fällt in die Jahre 1313 bis 1317. Da sich das 1. Quodl. sicher auf das Jahr 1313 datieren läßt, ist auch die Zeit des 4. Quodl. das für uns in Frage kommt, ungefähr bestimmt. J. Koch, Durandus I, 109ff.; P. Gorieux, La Littérature quodl. . . . 169ff.

[4] Vat. Borgh. 39, fol. 183rb—185vb.

[5] Vat. lat. Chigianus B VI, 97, fol. 85vd. Seine Antwort leitet Paul ein mit den Worten: Hic insistendo pono cum Guidone ordinis nostri conclusionem negativam. Vgl. B. Xiberta, De Paulo Perusino Baccalario Anal. Carm. V (1926) 425—488.

[6] Guido Terreni, Quatuor Unum, hoc est Concordantia evangelica in quatuor evangelistas, Coloniae 1631, 82. Dort bemerkt Guido

getisch richtigerer Formulierung: Numquid ex signis concludere poterant demonstrative vel evidenter, quod Christus esset Deus vel missus sanctus homo a Deo.

Guido und nach ihm Paul von Perugia beantworten die Frage mit einem glatten Nein, und zwar gilt dieses Nein den drei Teilproblemen, die in der Frage eingeschlossen sind, in gleicher Weise. Es ist nach ihm abzulehnen 1. die Möglichkeit einer evidenten Beweisführung aus den Wundern für die Gottheit Christi, 2. die Tatsächlichkeit eines evidenten Wissens um Christi Gottheit bei den Aposteln, 3. die Vereinbarkeit von Glauben und Wissen in eodem de eodem.

Die Wunder haben nach Guido keine zwingende, evidente Beweiskraft. Von ihnen führt keine logische Brücke zur Anerkennung der Gottheit Christi. Es kommt ihnen nur eine moralische Zugkraft zu, wodurch die Glaubwilligkeit gesteigert und der Mensch veranlaßt wird, sich für die Glaubensgnade zu disponieren und vorhandene Hindernisse zu entfernen. Der Glaubensakt selber wird durch den Glaubenshabitus bewirkt[1].

Die Begründung seiner Ansicht nimmt Guido von den Schwierigkeiten, die sich aus der Gegenansicht ergeben würden. Beweiskräftige Wunder hätten die Weisen nicht weniger überzeugen müssen als die Ungebildeten; im Gegenteil, erstere hätten die Beweiskraft der Wunder besser durchschauen und schneller glauben müssen. Die geschichtliche Tatsache des Gegenteils kann nicht durch den Hinweis auf die Indisposition der Weisen erklärt werden. Für solche Indisposition kann man nämlich weder den Mangel der Glaubensgnade noch die Überzeugung vom Gegenteil geltend machen. In beiden Fällen wäre die evidente Beweiskraft des Wunders aufgegeben. Ein logisch stringenter Beweis braucht keine Gnadenhilfe und würde die gegenteilige Überzeugung austilgen und beseitigen. Außerdem ginge es wohl nicht an, bei den Aposteln, die manchmal auch an Christus zweifeln, Indisposition anzunehmen.

Wäre die Wunderkraft ein ausreichendes, zwingendes Be-

---

mit Beziehung auf Quodl. IV q 5: Hanc quaestionem, quam alibi tractavi propter sui subtilitatem et prolixitatem relinquo hic.

[1] Non videtur mihi, quod miraculorum operacio sit medium evidens et demonstrative faciens scienciam, quod christus fuit deus; licet sit signum inducens ad credendum . . . (Vat. Borgh. 39, fol. 183va). Im Anschluß an Mc 16, 17 sagt er: . . . ita quod racionabilitas doctrine cum confirmacione signorum inducere habebat ad credendum; ex quo doctrina non docet aliquid contra bonos mores et per miracula roboratur, satis debebant moveri auditores ad credendum Christo . . . et quod non ponerent obicem per incredulitatem, sed se disponerent et sic dispositis infunderetur fides et gracia, per quam traherentur ad Christum (ebendort fol.

weismittel, dann müßte sie bei allen gleich wirksam sein, dann wäre jeder Glaube und jede Glaubensgnade überflüssig[1]. Das ist aber falsch. Denn Christus forderte Glauben an seine Werke (Jo. 10, 38, fol. 144ra) und die Apostel baten trotz der vielen Wunder Christi um Vermehrung ihres Glaubens (Luc. 17, 5, fol. 184 rb).

Auch wäre es nicht gut, den Glauben auf sinnliches Erkennen zu stützen[2].

Außerdem sind die philosophischen Voraussetzungen für die Erkenntnis der Wunder durchaus nicht gesichert. Die Reichweite der geschöpflichen Kräfte ist uns nicht bekannt. Die Beweiskraft des Verwandlungswunders von Kana ist erschüttert durch die in der Schrift bezeugten Schlangenwunder der Magier Pharaos; denn der Abstand zwischen totem Holz und lebendigen Schlangen ist größer als zwischen Wasser und Wein. Konnten die Dämonen das eine, dann auch das andere[3].

Aber auch wenn die Beweiskraft der Wunder im allgemeinen mehr gesichert wäre, so würden sie nie einen Beweis für die Gottheit Christi ergeben. Auch aus den Totenerweckungen läßt sich noch kein demonstrativer Beweis führen, daß Christus tatsächlich und aus eigener Kraft z. B. den Lazarus auferweckt habe. Er hat ja nach Johannes 11, 41 zum Vater gebetet und man kann immer einwenden, Christus habe auch sonst zum Vater gebetet, wenn auch nicht immer mündlich, so doch innerlich, und habe so in Gottes Kraft, nicht in der eigenen, die Wunder gewirkt[4].

---

183 va, vb). Ähnlich in der Concordanz, 408: Fides est donum Dei. Sed ex nobis est, quod ad eam suscipiendam nos disponamus.

[1] . . . ad habendum assensum perfectum et sine dubitacione sufficeret operacio miraculorum absque fide et habitu infuso, quod non est verum (Vat. Borgh. 39, fol. 184 rb).

[2] Concordantia, 82: Derogat insuper multum fidei veritati, quae ex sensibilibus non causatur in nobis, sed Dei donum est, quod evidenter probari possit hoc supernaturale credibile per medium sensibile.

Dicendum ergo, quod nullum signum sensibile . . . est medium sufficiens ad demonstrandum, quod homo sit Deus (ebendort).

[3] Dort, wo die Gefahr den Glauben zu rationalisieren nicht gegeben ist, hat Guido keinen Grund, die Beweiskraft der natürlichen Erkenntnis herabzumindern. Für die Existenz und Allmacht Gottes verteidigt er eine volle apodiktische Gewißheit. (Xiberta, De doctrinis theol. mag. Guid., 238). Guid., 238).

[4] . . . posito quod resurrectio mortuorum vera fiat propria virtute Dei et nullius alterius potencia fieri possit, tamen non probatur demonstrative, quod Christus ex propria virtute resuscitavit Lazarum, quia ut patet in Johanne, ipse rogavit et oravit Dei virtute et cum ipse dicat, scio pater, quod me semper audis, diceret adversarius, quod Christus semper in operacione miraculorum orabat patrem Deum, in cuius virtute et non pro-

In Befehlsform und mit Berufung auf seine Macht konnte Christus seine Wunder wirken auch als Stellvertreter Gottes, genau wie der Beichtvater in der ersten Person sprechen kann[1].

Lange beschäftigt sich Guido mit der I Sam. 28, 11 ff. berichteten Erweckung Samuels durch die Seherin. Er zieht daraus den weittragenden Schluß, daß aus der sinnlichen Erscheinung nicht evident und zwingend die Wahrheit gefolgert werden kann, weil auch der Teufel oder ein Engel sinnliche Erscheinungen hervorrufen könne.

Für die Auferstehung Christi ergibt sich daraus, daß sie keine demonstrative Beweiskraft hatte, sondern nur Wahrscheinlichkeit, und daß sie Anregung zur Festigung des Glaubens bot. Es konnte ja eine Täuschung durch den Teufel vorliegen, und es war somit keine Sicherheit gegeben, daß der auferstandene Leib derselbe war wie der tote[2].

Nimmt man aber eine wirkliche Erweckung des Samuel, so liegt die Tatsache vor, daß Gott auf die Stimme eines schlechten Menschen hin einen Toten erweckte, und dann ist der Auferstehung Christi gleichfalls ihre Beweiskraft genommen. Deshalb habe Christus selbst die Jünger an die Schrift und Weissagung verwiesen als dem notwendigen Kriterium der Wunder[3]. Nun ist aber die Schrift selbst kein zwingendes Beweismittel, also erst recht nicht das Wunder[4]. Für Schrift und Wunder ist vielmehr der letzte Gewißheitsgrund die gottgegebene Glaubensgnade[5].

---

pria faciebat, et licet non semper hoc diceret ore exteriori, orabat interius (fol. 184 vb).

[1] Et si dicas, quod Christus imperabat et imperando loquebatur dicens et ut sciatis, quod filius hominis habet potestatem in terra, tibi dico surge et ambula. Istud enim ipse dicit, quia non semper oportet, quod qui in virtute alterius precipit, quod illius personam, cuius virtute agit, exprimat (fol. 184 va).

[2] Unde argumentum de resurectione Christi secundum se non sit demonstrativum, sed fuit probabile et inductivum ad confortandum fidem, ita quod sufficiebat ad perseverandum in fide . . . (fol. 184 vb).

[3] Unde dominus, tamquam quod miraculorum operacio non sufficeret ad probandum ipsum in lege promissum . . . deducit ad scripturam et propheciam de hoc ad Yseyam (Is. 35, 5, 6) habitam (Matth. 11, 4, 5), (fol. 185 ra).

[4] Et constat, quod scripture testimonium non est medium demonstrativum; ergo nec operacio miraculorum (fol. 184 rb).

[5] Et ideo tanquam aliquid medium sufficiens ad causandum assensum de Christo, quod sit Deus, concurrit (?) operacio miraculorum cum scripture fide nec ante fidem habitam est firmus assensus. Unde resolucio miraculorum et scripture, tanquam mediorum non sufficiencium ad firmum assensum, stat fide, quia Deus infundendo istum trahit et non alium (fol. 185 rb).

Die Bedenken, die Guido gegen die Beweiskraft der Wunder vorbringt, sind nicht neu. Fast sämtliche sind schon vom hl. Thomas beachtet worden[1]. Guido bringt sie aber mit einer stark skeptischen Note und sucht dadurch die traditionelle Bedeutung der Wunder für die vernunftgemäße Sicherung des Glaubens zu schmälern. Der starre Intellektualismus der Schule, der in jeder rationellen Gewißheit des Glaubens eine Gefährdung seiner Freiheit und Verdienstlichkeit erblicken mußte, hat somit zur Herabminderung der Beweiskraft der Glaubwürdigkeitsmotive geführt[2].

Schwieriger ist es festzustellen, was Guido nun positiv über Wert und Zweck der Wunder gedacht hat.

Die thomistische Ansicht, daß sie die Tatsache der Offenbarung mit moralischer Gewißheit sicherstellen und so das Vernunftgemäße und Pflichtgemäße gläubiger Unterwerfung begründen sollen, liegt Guido ferne. Er kennt ja nicht die Möglichkeit, daß auf Grund einer moralischen Gewißheit die Zustimmung des Intellekts vom freien Willen betätigt werden könnte. Als konsequenter Intellektualist muß er, wie Gottfried und Johann von Polliaco, jeden direkten Einfluß des Willens auf die intellektuelle Entscheidung ablehnen. Er kann nur eine indirekte Einwirkung des Willens auf den Glaubensakt zugestehen, dadurch, daß er die dem Glauben günstigen Momente hervorhebt und die hinderlichen zurückdrängt. Diesen indirekten, für die Gnade disponierenden Einfluß lösen nach Guido die Wunder aus: . . . dico ergo quod operatio miraculorum non fuit medium demonstrativum ad probandum Christum esse Deum, fuit tamen medium inductivum ad non ponendum obicem et ut homo se disponeret ad hoc, quod Deus sibi fidem infunderet, per quam Christo firmiter assentiret. Solcher disponierender Motive gibt es außer den Wundern noch andere. Guido nennt den hohen sittlichen Wert der christlichen Lehre (fol. 183 va.), die wunderbare Übereinstimmung vom Alten und Neuen Testament, die in der christlichen Religion zutage tretende Heiligkeit[3]. Der Vorwurf, ohne zwingende Gründe zu glauben, sei

---

[1] H. Lang, Die Lehre d. hl. Thomas . . ., 129 ff.

[2] Der extreme Intellektualist Guido huldigt überhaupt in allen Fragen, wo es sich um den übernatürlichen Wert der Handlungen dreht, einem extremen Voluntarismus (B. Xiberta, De doctr. theol. . . . Anal. Ord. Carm. V, 237.

[3] Possumus eum (paganum) inducere ad fidem per legis nove et antique mirabilem concordiam, per religionis christiane sanctimoniam et miracula, et talia huiusmodi, que sunt inductiva . . . ad fidem, que sola causa est firmi et stabilis assensus (fol. 185 va).

Leichtsinn, ist dem Christentum gegenüber unberechtigt. Nicht leichtsinnig, sondern lobenswert ist es, Christus auf seine Wunder hin zu glauben, zumal sein heiligmäßiges, selbstloses Leben allen sichtbar war[1].

Guido versucht also immerhin die Beweiskraft der Wunder möglichst stark zu betonen, soweit als es mit seiner Erkenntnislehre zusammengeht. Wenn seine Auffassung von der Beweiskraft des Wunders von der eines M. v. Aquasparta, Barth. von Bologna, Engelbert von Admont verschieden ist, so liegt der tiefste und eigentliche Grund davon in seiner verschiedenen Erkenntnistheorie. Auch diese Lehrer lehnen die evidente Beweiskraft der Wunder ab und auch Guido sucht aus ihnen eine moralische Bindung für den Glaubensakt zu gewinnen: multa enim sufficiunt ad credulitatem, que non sufficiunt ad scienciam ac noticiam evidentem (fol. 185 va). Es ist bezeichnend, daß gerade mit diesen Worten später die moralische Gewißheit der Glaubwürdigkeitsgründe behauptet wurde.

Siegbert von Beek († ca. 1332) nähert sich nach Xiberta in einigen Punkten dem heiligen Thomas[2]. So z. B. denkt er thomistisch bezüglich des Individuationsproblems, der Einheit der Form, der Einfachheit der geistigen Substanzen[3]. Dagegen vertritt er wie Gottfried den Intellektualismus.

Mit dem Glaubensproblem beschäftigt sich Siegbert nur kurz. Er stellt die Frage nur positiv: Utrum habitus fidei sit formaliter habitus cognitionis, Quodl. I q 7[4]. Ert antwortet entschieden mit Ja. Der eigentliche Glaubensakt ist ein cogitare cum assencione, das Objekt des Glaubens ist die veritas. Dem

---

[1] Sic Christo operanti miracula, quem videbat sancte conversari nec gloriam mundi querere et ad virtutes alias inducere et nullo modo reprehensibilia agere, cui scripture testimonia perhibebant, non est levitatis, sed laudabile consentire et ad fidem se disponere . . . (fol. 185 va, vb).

In der Concordanz, 518 bringt er ein Kennzeichen für die echten Wunder. Große und andauernde Wunder könnten vom Sündern nicht gewirkt werden. Es wäre unbillig, quod peccatores maiora faciant miracula, quam sancti et prophetae et semper et indesinenter. Der Unglaube der Juden war dieselbe Sünde, wie es der Glaube gegen den Antichrist sein wird. Beide Male verstößt man gegen den der Schrift schuldigen Glauben. Genau so wie die Wunder Christi als von Gott gewirkt geweissagt waren, sind die Wunder des Antichrist als gottwidrig vorhergesagt (fol. 185 rv).

[2] Vgl. B. F. M. Xiberta, Duo Quelibet inedita Siberti de Beka, Anal. Ord. Carm. V (1922), 305—341. Nach Xiberta war Siegbert um 1316 Magister der Theologie. Bekannt sind von ihm nur zwei Quodl. die in Vat. Borgh. 39, fol. 242 v—287 r vorliegen. Vgl. auch Glorieux, La Littérature Quodl. a. a. O. S. 274—275.

[3] Xiberta, l. c. S. 318—325.

[4] Vat. Borgh. 39, fol. 264 vb—265 vb.

Willen untersteht der Glaubensakt sicut eius actus imperatus, non elicitus[1].

Zur näheren Bestimmung dieser im Glauben gegebenen Verstandesbetätigung stellt Siegbert fest: Der Glaube schafft keine evidente Erkenntnis. Er gründet einzig auf göttlicher Autorität, nicht in inneren, evidenten Beweisen[2]. Trotzdem bewirkt er, gestützt auf das göttliche Zeugnis, unter Mitwirkung des Willens eine feste und sichere Zustimmung[3]. Dadurch wird die Disposition geschaffen für eine die bloße Glaubenserkenntnis übersteigende höhere Einsicht. Die theologische Erkenntnis vollzieht sich also nach Siegbert in folgenden drei Akten:

1. actus, quo apprehenditur veritas divina, cuius auctoritate nobis credibilia proponuntur;
2. assensus causatus ex primo actu concurrente estimacione intellectus et inclinacione voluntatis;
3. aliqua alcior cognicio, ad quam per assensum creditivum homo disponitur.

In der näheren Erklärung bezeichnet Siegbert den zweiten Akt als den eigentlichen Glaubensakt. Der erste bietet die ratio des Glaubens, das Glaubensmotiv: medium quoddam, cui fides innititur et ad quod assensus sequens resolvitur (265 rb). Dieser eigentliche Glaubensakt ruht, so betont Siegbert immer wieder, auf dem göttlichen Zeugnis und der daraus sich ergebenden Glaubenspflicht[4]. Wie diese Kenntnis im einzelnen erlangt, bzw. begründet wird, führt Siegbert in der angeführten Quaestio nicht näher aus.

Wenn die kurze Quaestio einen Schluß auf die Glaubensauffassung Siegberts zuläßt, so würde er dahin lauten, daß Siegbert sich der traditionellen Auffassung mehr zu nähern scheint. Gegen die Beteiligung des Willens am Glaubensakt macht er jedenfalls nicht die Vorbehalte wie Guido Terreni und Johann von Polliaco.

Von den Karmelitentheologen hat die größte Bedeutung und den größten Einfluß erlangt der Engländer Johann Bacon-

---

[1] Ebendort, fol. 265 ra.

[2] Iste vero assensus provenit ex medio auctoritatis divine, cui fides quasi pro argumento innititur (ebendort, 265 rb).

[3] Proponitur enim nobis auctoritate credibile et estimatur bonum sibi infallibiliter assentire, ex quo concurrente voluntate causatur ipse creditivus assensus (ebendort, fol. 265 rb).

[4] . . . assensus . . . causatur et concluditur ex hoc, quod credibile ipsum ut auctoritate prime veritatis propositum credendum estimatur (fol. 265 rb).

thorp († 1348). Baconthorp[1] zeigt in seinen Lehranschauungen große Selbständigkeit und Unabhängigkeit und erhält eine eigene Note durch seine starke Berücksichtigung der Ansichten des Averroes. Nur mit Vorbehalt wird er deshalb hier angefügt. Solange sein Standpunkt nicht näher festgelegt ist, kann er als Schüler Guido Terrenis und Walsinghams am besten zur Carmelitenschule gezählt werden.

Baconthorp beschäftigt sich namentlich mit zwei Problemen der Glaubensbegründung: einmal der Frage nach der Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung, sodann mit der Frage nach der Beweisbarkeit der Sendung Christi durch die heiligen Bücher.

Das erste Problem[2], das Baconthorp sicher unter dem Einfluß der Scotisten aufwirft, wird in drei Artikeln abgehandelt. Der erste beschäftigt sich mit der rationalistischen Antwort der Philosophen, der zweite mit der Antwort des Averroes, der dritte bringt die theologisch richtige Ansicht. Die Philosophen haben die uneingeschränkte Zuständigkeit des menschlichen Verstandes auch auf dem Gebiet der Erkenntnis Gottes behauptet und aus der Veranlagung des Menschen, nämlich der passiven Aufnahmefähigkeit des menschlichen Verstandes für jede Wahrheitserkenntnis gefolgert. Dagegen ist festzuhalten, daß der Verstand hauptsächlich die sinnliche Erfahrung zur Voraussetzung hat und daß all diese Beweise der Philosophen nur schließen würden, wenn der Seinsbegriff univoke Geltung hätte, nicht aber wenn er nur aequivok auf Gott und die Geschöpfe zutrifft. Wenn deshalb Walsingham mit Berufung auf das alles umfassende Objekt der menschlichen Erkenntnis die jedenfalls von Gott realisierbare Möglichkeit einer natürlichen Gottesschau behauptet[3]

---

[1] Vgl. Xiberta, De magistro Joanne Baconthorp, O. Carm., Anal. Ord. Carm. VI, 1927, 3—128; derselbe, Joan Baconthorp Averraista ?, Criterion 3 (1927), 46—60; 246—319. Gabr. Wessels, P. Joannes de Bachone O. C. et eius schola, Anal. Ord. Carm. III, Rom 1924. Den Sentenzenkommentar Baconthorps benützte ich in der Ausgabe: Joannis Bacconis Anglici Carmelitae super quattor libros Sententiarum, Mediolani 1511.

Nach Xiberta studierte Baconthorp wahrscheinlich um 1313 bis 1322 zu Oxford und Paris, las gegen 1318 die Sentenzen in Paris und wurde 1322 Magister. Die für uns wichtigen quaestiones aus dem Prolog zum 4. Buch sind wahrscheinlich erst um 1340 in England entstanden. Vgl. Xiberta, 15 ff.

[2] Utrum ad habendam supernaturalem cognitionem de deo necessario requiratur aliquid altius lumen lumine naturali (I. Sent. Prol. q 1).

[3] Si deus vellet, in tantum fortificari posset lumen intellectus nostri naturale, quod posset cognoscere deum sub omni ratione, secundum quam

oder wenn man mit den Scotisten den Mangel unserer vollen Gotteserkenntnis nur in der Schwäche unserer Erkenntniskraft und in der überragenden Größe des Objekts begründet sieht, so werden all diese Einwände durch den Hinweis auf die bloß aequivoke Geltung des Seinsbegriffs hinfällig[1]. Es müßte erst bewiesen werden, daß unser Verstand in Gott ein ihm konformes Objekt besitzt[2].

Nach Baconthorp würde die Steigerung der natürlichen Erkenntniskraft nicht ausreichen, um alle in Gott verborgenen Wahrheiten auszuschöpfen, weil jede, wenn auch noch so große Steigerung immer noch innerhalb der Grenzen der Natur verbliebe und nie in den Bereich einer anderen höheren Ordnung hineinreichen könnte[3].

Andererseits ringt sich Baconthorp nicht zur vollen Anerkennung des thomistischen Standpunktes und seiner Gründe durch. Es zeigt sich die skeptische Unsicherheit der Zeit, wenn er die Gültigkeit jener Beweise nur für die potentia ordinata annimmt und die Notwendigkeit eines übernatürlichen Glaubenslichtes nur als eine tatsächliche, nicht als eine absolute anerkennt[4].

Er hebt damit zum Teil den Wert seiner eigenen Ausführungen gegen die rationalistische Auffassung der menschlichen Erkenntniskraft wieder auf. Wenn Thomas ein übernatür-

---

per quodcunque aliud lumen supernaturale poterit unquam cognisci (Ansicht Walsinghams, ebendort).

[1] Sed omnia ista argumenta istorum cum hoc, quod sunt multa apparentia, possunt unico verbo solvi sequendo dicta in primo articulo et sequendo theologiam, quia diceretur, quod praecisa causa, quare in lumine naturali non possumus in cognitionem istam de deo, in quam possumus in lumine supernaturali, non est parvitas potentiae respectu objecti excedentis, sic absolute dicti, sed parvitas potentiae respectu objecti excedentis et omnino aequivoci (Prol. q 1 a 3).

[2] Objectum conforme et conveniens et non aequivocum neque extraneum . . . (ebendort.)

[3] Sed ista ratio non cogit, quia per quamcunque fortificationem manens infra naturam suam lumen intellectus nostri nunquam posset modum alterius rationis . . . (ebendort.)

[4] . . . quod de facto requiritur in cognitione supernaturali aliquod lumen . . . quod intellectum nostrum in lumine naturali posse in cognitionem de deo, in quam posset quocunque lumine supernaturali, dupliciter potest intelligi: uno modo, quod hoc possit de potentia ordinata ad actum . . . alio modo potest intelligi, quod hoc possit de potentia absoluta, sic intelligendo, quod licet per naturam suam non habeat omnio in potestate sua, quod possit cum effectu sibi acquirere illam cognitionem de deo, qui vocatur supernaturalis, tamen absolute loquendo per naturam suam talis conditionis est, quod in illam cognitionem supernaturalem elevari et sine omni habitu supernaturali posset, si Deus vellet.

liches Licht fordert, um das erkennende Subjekt zu dem erkannten Objekt in die notwendige Proportion zu setzen, so antwortet Baconthorp, daß unser Verstand proportioniert ist, wenn Gott es will. Wenn nach Thomas die Überbrückung der zwischen Gott und dem geschaffenen Intellekt vorhandenen Abstände durch eine Änderung des einen Teils, nämlich des menschlichen Intellekts erreicht werden muß, so findet er diese Änderung genügend durch einen von Gottes potentia absoluta gesetzten Akt gegeben[1]. Es bedarf keines übernatürlichen habitus. Baconthorp teilt die scotistisch-nominalistische Skepsis gegenüber der Notwendigkeit der übernatürlichen Glaubensgnade.

Baconthorps Stellungnahme zur Übernatürlichkeit der Glaubenserkenntnis bleibt also in einer unentschiedenen Halbheit stecken.

In der zweiten Quaestio behandelt Baconthorp die Wirkungsweise des Glaubenslichtes und behauptet, daß es ex parte objecti gefordert sei. Wenn auch der Glaubensinhalt durch eine unfehlbare Autorität verbürgt ist, so bleibt die mitgeteilte Wahrheit selbst dunkel und ungewiß, ebenso wie die leuchtendste Farbe im Dunkel dem Auge unsichtbar bleibt. Deshalb ist das Glaubenslicht nötig, durch dessen Leuchtkraft der Glaube erst seine unbezweifelbare Gewißheit empfängt. Durch die autoritative Verbürgung wird der Glaubensinhalt credibile in potentia, durch das Glaubenslicht credibile in actu.

Nach Baconthorp scheint das Glaubenslicht weniger auf den Inhalt der einzelnen Artikel gerichtet zu sein als darauf, die Tatsächlichkeit und Sicherheit des göttlichen Zeugnisses zweifelsfrei zu gewährleisten. Die Unsicherheit des Glaubens, ut solum relucet in auctoritate dicentis, qui tamen falli non potest, kommt ja daher, weil dieses Zeugnis sich nur aus sinnlich Erkennbarem oder physisch Gewissem feststellen läßt. Deshalb ist die Glaubensgnade nötig[2]. Auch später bezeichnet er als Wirkung der Gnade die Gewißheit von der Untrüglichkeit der Offenbarung: relucet in habitu fidei ex natura sua dicente et representante, quod auctoritas est auctoritas talis dicentis, qui non potest mentiri. Baconthorp sucht also die Glaubensgewißheit möglichst in das Objekt zu verlegen, nicht in die Potenz: Ita requiritur (habitus fidei) ex parte objecti et propter ipsum objectum. Es zeigt sich darin eine Nachwirkung der intellektualistischen Glau-

[1] Nach Thomas I. Gent. III, 53.

[2] Quia hoc (die Tatsächlichkeit der Offenbarung) non constat nisi ex apparentibus sensui et rationi phisice, . . . sed solum hoc credo . . . ideo videtur, quod . . . requiritur lumen fidei causans firmum assensum.

bensbegründung der ersten Karmelitenlehrer, die Baconthorp von seinem Lehrer Guido kennengelernt hat. Den Willensfaktor beim Glaubensakt hat Baconthorp jedenfalls auch nicht besonders betont. Die Sicherheit und Festigkeit der Glaubensgewißheit stammt aus der Glaubensgnade.

In einem großen Prolog zum vierten Sentenzenbuch behandelt Baconthorp die Glaubwürdigkeitsmotive und zwar mit apologetischer Tendenz gegen die Juden.

In der ersten Quaestio sucht Baconthorp aus der Schrift des alten Bundes nachzuweisen, daß der verheißene Messias schon gekommen sei. Der erste Artikel verweist auf die immer erneuerten Verheißungen eines gottgesandten Erlösers. Der zweite Artikel weist nach, daß sein Erscheinen schon in der Vergangenheit liegen müsse[1].

In der zweiten Quaestio führt Baconthorp den Beweis in ähnlicher Weise für die gottgewollte Stellung der Apostel und ihrer Nachfolger. Schon die vernünftige Überlegung führt zu der Erkenntnis, daß der Lehrauftrag der Propheten eine Fortsetzung und Vervollkommnung erfahren mußte. Die Philosophen haben Gott aus ihren Werken erkannt und die Notwendigkeit der Gottesverehrung, bes. der Opfer festgestellt, aber sie haben trotzdem das Bedürfnis und die Sehnsucht nach einer intelligentia Dei magis expressa in sich getragen und bei ihren Schülern genährt. Im Alten Testament ist Gott diesem Bedürfnis entgegengekommen durch positive Offenbarungen und einen geregelten Opfer- und Festeskult. Diese Belehrung durfte für die Menschheit nicht verschwinden. Es mußten vielmehr andere Lehrer kommen, die ausdrücklich lehrten, was die Propheten im alten Bund nur figuraliter et obscure angekündigt hatten[2].

Außerdem war die Sendung der Apostel ausdrücklich im Alten Testament verheißen (Ps. 44, 3, Joel 2, 28. 29, Jerem. 23, 5, Mal. 1, 11, Ezech. 36, 22ff. usw.) und wurde überdies durch Wunderzeichen bekräftigt: status apostolorum est descriptus et approbatus in lege eorum et notorie signis correspondentibus confirmatus (IV. Sent q 2a).

---

[1] Er verwendet dazu die traditionellen Stellen (vgl. Nikol. v. Lyra, Johann Bassolis . . .) Gen. 49, 10 und Dan. 9, 24.

Die Jahreswochen Daniels ermöglichen nach ihm zwar nicht eine ganz genaue Zeitbestimmung, ergeben aber die volle Sicherheit, daß Christus schon gekommen sei.

[2] . . . primo quod per rationem potest convinci, quod ultra doctores et prophetas legis veteris fuit necesse, alios doctores succedere, qui expresse docerent, quae patres et prophetae docuerunt figuraliter et obscure (IV. Sent. q 2).

In der dritten Quaestio sucht Baconthorp nachzuweisen, daß Christus dieser verheißene Messias sei. In dem wunderbaren Leben und Wirken Christi, wie es Matthäus berichtet, läßt sich die Erfüllung der über den Messias gemachten Weissagungen dartun. In gleicher Weise ergibt das Johannesevangelium die Wahrheit folgender Sätze:

1. quod prophetae praedixerunt messyam esse deum, quem latini vocamus Christum,
2. quod iudei coguntur hoc concedere,
3. quod christiani concedentes miracula christi, quae refert Johannes in evangelio suo, coguntur hoc idem concedere.

Die Beweisführung Baconthorps zeigt im ganzen den gleichen Aufbau, den wir bei Nikolaus von Lyra und Johann Bassolis kennenlernen werden[1]. Doch hat Baconthorp sich nicht sklavisch an die überkommenen Darlegungen gehalten, sondern sie ergänzt und ausgestaltet und wie es seiner starken Selbständigkeit entsprach, in eigener Formulierung und Auffassung gebracht.

Über die Beweiskraft der Wunder, die Baconthorp nicht in gleicher Ausführlichkeit behandelt wie die der Weissagungen, erfahren wir das Wesentliche kurz im zweiten und dritten Artikel der dritten Quaestio. Als Kriterien des gottgewirkten Wunders scheinen ihm der andauernde Erfolg und der sittliche Zweck desselben zu gelten. Solche Wunder stehen nach göttlicher Verheißung keinem zur Verfügung, der sich fälschlich für Gott ausgibt[2]. Der anmaßende Hochmut Luzifers, Gott gleich zu sein, konnte sich auf keine Wunder berufen; der Antichrist wird seine Gottheit durch täuschenden Schein beweisen wollen, aber das wird nur für dreieinhalb Jahre andauern. Außerdem werden die Scheinwunder des Teufels und Antichrists nicht zur Erfüllung der Gebote anhalten[3] und durch ihre Gottwidrigkeit von echten Wundern zu unterscheiden sein.

Die Wunder Christi erfüllen diese Bedingungen: notorium est vobis, quod christus dicens se esse deum fecit miracula convertentia populum, quae conversio adhuc perdurat et per miracula sua perduxit homines ad serviendum legi dei, decalogi . . . (q 4 a 2).

Baconthorp sucht also die Kennzeichen des echten Wun-

---

[1] Siehe unten S. 117 ff.

[2] . . . nullus dicens se esse deum promissus est facere miracula cum effectu perdurante et ad legem dei perducentia.

[3] Ich verweise auf den ähnlichen Gedanken, den Guido ausgesprochen hat. Vgl. oben S. 63. Es zeigt sich aber deutlich, wie Baconthorp zwar manche Gedanken seines Lehrers übernimmt, die skeptische Einstellung gegen die Beweiskraft der Wunder aber nicht teilt.

ders in den Umständen, nämlich in dem Zweck und den Wirkungen des Wunders, nicht aber in seinem inneren Wesen.

Für die historische Tatsächlichkeit der Wunder Christi beruft er sich darauf, daß sie publice und notorie . . . in publicis locis gewirkt wurden (IV. Sent. q 5).

Die klare Ermittlung der Ansicht Baconthorps über die apologetische Beweiskraft der Wunder ist dadurch sehr erschwert, daß er, wie die damaligen Theologen allgemein[1], nicht scharf die zwei verschiedenen Fragen auseinander hält: Ob und inwiefern durch die Wunder die Wahrheit der Aussagen des Wundertäters bewiesen wird oder ob und inwiefern die Gottheit des Wundertäters aus ihnen erschlossen werden kann.

Mit der zweiten Frage beschäftigt sich unser Autor jedenfalls weit eingehender als mit der für die Apologetik grundlegenderen ersten Frage. Aber auch diese Frage löst er nach verschiedenen skeptischen Einschränkungen und Vorbehalten schließlich doch bejahend.

Die Gottheit des Wundertäters läßt sich nie aus der Natur des gewirkten Wunders ableiten. Gott hätte de omnipotentia sua absoluta alle Wunder auch durch andere bewirken können, wenn er gewollt hätte. Um in einem Ereignis das unmittelbare und ausschließliche Wirken Gottes zu erkennen, ist weniger auf die absolut gegebenen Möglichkeiten zu sehen als auf die von Gott festgelegte Anordnung: quando sumuntur argumenta de miraculis dei attendendum est ad dei ordinationem, non ad omnipotentiam eius absolutam . . . (q 4 a 3). Deshalb hat Christus, als er sich zum Erweis seiner Gottheit auf seine Wundertaten berief, gesagt: opera quae nemo alius fecit, nicht aber opera quae nemo alius poterat fecisse, si Deus de omnipotentia sua absoluta hoc voluisset[2].

Der Beweis für die Gottheit Christi aus den Wundern hat nach Baconthorp folgendermaßen zu lauten: miracula quae fecit Christus, sunt talia, quae Deus ordinavit, illa soli Deo esse propria; ergo Christus est Deus. Den unmittelbaren Schluß von den Wundern Christi auf seine Gottheit gibt also auch Baconthorp nicht zu; er macht ihre Beweiskraft von der ordinatio divina abhängig. Eine solche göttliche Anordnung, d. h. der Vorbehalt gewisser Wunder für den verheißenen Messias und Gottessohn ist aber durch die Weissagungen der Propheten ge-

---

[1] So bes. Guido Terreni (oben S. 58 f.), zum Teil auch Engelbert von Admont (oben S. 45).

[2] Es zeigt sich hier wohl ein Rest der skeptischen Einstellung Guidos gegen die Beweiskraft der Wunder.

geben: uni soli, scilicet messie concessum fuit facere opera secundum formam et titulum, quem predixerant de eo prophetae, scilicet tamquam filius Dei (IV. Sent. q 4 ad 4). Da nun Christus die vom Messias vorhergesagten und ihm als Gottessohn reservierten Wunder gewirkt hat, war der Beweis seiner Gottheit gegeben: concedens hoc miraculum, si attendat ad dei ordinationem, necesse habet concedere Christum esse deum.

Ein weiterer Beweis für die Gottheit Christi ergibt sich aus seinen Wundern auf indirektem Wege, durch seine eigene Aussage. All die Behauptungen, in denen er sich das Wunder selbst zuschreibt, wären sonst falsch, da die Handlung der eigentlichen Wirkursache und nicht dem Werkzeug zugeteilt werden müsse[1].

Nur dem wahren Messias kann es gestattet sein, die von dem Propheten angekündigten Wundertaten zu verrichten: tamquam filius Dei; sub titulo filii Dei. Die Wunder beweisen die Wahrheit seiner Aussage, wodurch er sich klar als Sohn Gottes bezeichnet hat.

Schließlich gesteht Baconthorp auch noch einen inneren Unterschied zwischen den Wundern Christi und denen anderer heiliger Männer zu. Er hebt damit allerdings, wenigstens zum Teil, seine eigenen früheren Aufstellungen wieder auf.

Die Wunderkraft Christi ragt über die der Propheten und der Heiligen weit hinaus sowohl durch die Wundertaten, die er wirkte, wie auch durch die Art und Weise, wie er sie wirkte. Seine wunderbaren Werke schuf er mit eigenmächtiger Selbständigkeit, mit einem einzigen Wort oder nur mit einem Akt seines Willens[2]. Da Gott allein durch einen bloßen Willensakt Wunder wirken kann, so ergeben die Wundertaten Christi, die er selbständig nur mit einem Befehl seines Willens vollbrachte, den Erweis seiner Gottheit[3].

---

[1] . . . sed si fuisset tantum sanctus minister Dei, cui Deus assistit faciens opera et non ipsemet Deus; falsum dixisset, ego excitabo corpus meum a mortuis; non enim attribuitur actio supposito, cui ipsum agens assistit. Hier steht die Ansicht Baconthorps im Gegensatz zu der Guidos, daß eine Person, die im Auftrag einer andern handelt, trotzdem in der ersten Person und in Befehlsform sprechen könne. (Vgl. oben S. 61.)

[2] Miracula sua fecit magis authentice, quam aliquis alius nam ea fecit verbo et jussu . . . Similiter miracula fecit extensius quam alii . . . Similter faciebat intensius, nam non solum corpora, sed etiam animas curabat. (IV. Sent. q 4.)

[3] . . . probatur, quod Christus noster est verus deus sic: solius dei est facere miracula . . . ita quod haec fiunt per imperium voluntatis: sed Christus fecit publice et notorie haec omnia genera miraculorum in publicis locis . . . ex imperio sue voluntatis. (IV. Sent. q 5.)

Außer in den Wundern Christi sieht Baconthorp in der Gründung der Kirche durch wenige ungebildete Männer und in ihrem wunderbaren Bestand wirksame Glaubwürdigkeitsmotive[1]. An der Kirche haben sich zudem alle Weissagungen erfüllt, eine Übereinstimmung, die sicher nicht von den Aposteln und ihren Nachfolgern herbeigeführt werden konnte, noch weniger im Sinn ihrer Verfolger lag, also nur vom hl. Geist stammen kann[2].

So rückt Baconthorp, wie von dem extremen Intellektualismus der Gottfriedschen Schule, so auch von den daraus sich ergebenden Konsequenzen für die Glaubensbegründung mehr und mehr ab. Seine Auffassung von der Glaubensbegründung, von der Beweiskraft der Glaubwürdigkeitsgründe weicht praktisch von der thomistischen Ansicht kaum ab.

Überhaupt, so läßt sich zusammenfassend sagen, ergeben sich die von der herrschenden Ansicht abweichenden Aufstellungen der Schüler Gottfrieds von Fontaines weniger aus einer verschiedenen Glaubensauffassung, als aus ihrem konsequent durchgeführten Intellektualismus. Dadurch waren sie genötigt, jeden inneren direkten Einfluß des Willens auf die Gewißheit des Glaubensaktes auszuschalten. Deshalb mußten sie auch, da die Freiheit und Verdienstlichkeit des Glaubensaktes eine volle Determinierung vom Objekt her ausschloß, die Bedeutung der Glaubensgnade beim Zustandekommen der vernunftgemäßen und absolut gewissen Glaubenszustimmung besonders stark unterstreichen. Deshalb zeigt sich bei ihnen auch die unverkennbare Tendenz, die Beweiskraft der Glaubwürdigkeitsgründe zu schmälern. Deshalb endlich konnten sie den Zweck der Glaubwürdigkeitsmotive nicht darin sehen, den Willen unmittelbar zur sittlichen Tat der vollen Glaubenszustimmung zu bewegen, sondern nur darin, den Willen zur Vorlegung der Glaubensobjekte und zur Beseitigung aller entgegenstehenden Hindernisse zu veranlassen.

---

[1] Ebendort q 6.

[2] . . . ex hoc fides probatur esse a deo et per consequens securissima, si nulla persecutione possit dissolvi, ut arguebat Gamaliel (IV. Sent. q 6.)

Drittes Kapitel.

Die Glaubensbegründung in der Scotistenschule.

a) Johannes Duns Scotus.

Die Scholastik des beginnenden 14. Jahrhunderts erhält ihre charakteristische Note durch die überragende Persönlichkeit des Johannes Duns Scotus. Seine wissenschaftliche Tätigkeit bedeutet gleichsam eine kritische Revision der bisherigen Resultate. Sein durchdringender Geist rief viele der traditionellen Anschauungen vor sein Forum und deckte in schonungsloser Reflexion alle schwachen Positionen auf: unbegründete Voraussetzungen werden zurückgewiesen, ungenügende Beweise abgelehnt. Es ist verständlich, daß diese kritische Einstellung dem Duns Scotus schwere Vorwürfe eingetragen hat. Sein Kritizismus wurde ihm als Skeptizismus, sein Voluntarismus als Indeterminismus ausgelegt; man hat seinen Moralpositivismus Pelagianismus genannt; sogar Pantheismus hat man bei Duns Scotus gesucht. Die wissenschaftliche Physiognomie des großen Franziskaners ist bis in die neueste Zeit herein stark umstritten. Hatten schon bisher die Verteidiger des Duns Scotus mit Erfolg die Vorwürfe zu entkräftigen gesucht[1], so wurde ihre Position erheblich verstärkt durch den neuerdings mit hoher Sicherheit erbrachten Nachweis der Unechtheit der am meisten für Scotus belastenden Schriften[2]. Scotus ist nicht der radikale Skeptiker,

---

[1] Vgl. die verschiedenen Arbeiten von P. Minges, P. Raymond, S. Belmond, J. Klein, H. Klug, J. Maréchal.

[2] So wurden durch neuere Untersuchungen von Duhem, Deodat Marie, Martin Grabmann, E. Longpré, F. Delorme als unecht nachgewiesen: Die expositio in VIII libros Physicorum, Metaphysica textualis, Meteorologicorum libri IV, Conclusiones metaphysicae, Theoremata, Grammatica speculativa, De rerum principio. Durch die Arbeiten von Pelster, Pelzer, Michalski und Balič wurden neuerdings gründliche Vorarbeiten für eine kritische Revision der gedruckten Texte geliefert.

Die neuere Literatur bei Geyer, 765f. Verwiesen sei nur auf E. Longpré, La philosophie du B. Duns Scot, Paris 1924.

der das scholastische Gebäude einreißen und die Geltung der Spekulation prinzipiell ablehnen will, er ist auch nicht einmal zuvorderst der geniale Kritiker, der die Haltbarkeit der tragenden Stützen und Fundamente der scholastischen Spekulation überprüfen, morsche ausbrechen und durch neue ersetzen will. Mit guten Gründen sind neuere Forscher wie Déodat-Marie, De Basly, Raymond, Longpré, Gilson für den Traditionalismus des marianischen Doktors eingetreten und haben die Verbindungslinien aufgezeigt, die ihn namentlich mit der franziskanischen Schule verbinden. Nach Gilson erwächst auch das Lehrsystem eines Duns Scotus aus der Tradition, nämlich der stark avicennisch beeinflußten Oxforder Tradition, die namentlich seit Thomas in anderer Richtung als die Pariser sich entwickelte[1].

Trotzdem bleibt es berechtigt, vom Kritizismus des scotistischen Systems zu reden. So sehr Scotus auf den Schultern der Vergangenheit stehen mag, so sehr durchtränkt er das Überkommene bereits mit dem neuen Geiste, der dem 14. Jahrhundert sein Gepräge gibt; man darf Duns Scotus mit gutem Recht zur Hochscholastik rechnen, aber man darf nicht leugnen, daß er bereits in vielen Punkten die spätscholastische, nominalistische Periode ankündigt und vorbereitet.

Der kritische Sinn des Duns Scotus hat auch vor dem Glaubensproblem nicht Halt gemacht; besonders hat er die Frage nach der letzten resolutio fidei, nach der letzten logischen Verankerung der subjektiv zweifelsfreien Glaubensgewißheit in aller Schärfe formuliert. Daneben ist es namentlich die Übernatürlichkeit des Glaubens und der Glaubensgnade, mit der er sich eingehend und kritisch beschäftigt. Die von den mittleren Franziskanertheologen überkommenen Glaubwürdigkeitsgründe übernimmt er, ohne sie im einzelnen systematisch weiter auszubauen. Minges hat recht mit der Behauptung, daß bei Scotus sich die Elemente zu einer Apologetik oder Begründung der Glaubenswissenschaft finden.

Eingehend verteidigt Scotus besonders die Möglichkeit und Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung.

Die Möglichkeit einer Offenbarung hat das Vorhandensein von natürlich nicht erkennbaren Wahrheiten zur Voraussetzung. Dieser Voraussetzung stehen aber viele Schwierigkeiten

---

[1] E. Gilson, Avicenne et le point de départ de Duns Scot, Arch. hist. doctr. et litt. du M. A. II (1927), 89—149. . . . Duns Scot se trouverait d'abord rattaché an courant avicennien, qui prévalait surtout à Oxford mais aussi à Paris avant la réforme philosophique opérée par saint Thomas (l. c. S. 148) . . . il n' est pas parti d' un désir de divergence, il est parti d' une autre tradition (ebendort).

entgegen. Die Philosophen behaupten im Gegensatz zu den Theologen die uneingeschränkte Geltung unseres Intellekts: Tenent enim philosophi perfectionem naturae et negant perfectionem supernaturalem[1]. Der Verstand hat das ens zum eigentlichen, adäquaten Objekt und alles darin Eingeschlossene. Wie nun der Geltungsbereich des Seins keine Grenzen kennt, so auch nicht die Zuständigkeit des Intellekts. Auch Gott muß deshalb in den Erkenntnisbereich des Intellekts fallen, da er im ausgesprochensten, vollkommenen Sinn den Begriff des Seins verwirklicht. Die gleiche Folgerung ergibt sich aus dem naturale desiderium des Menschen, allem Geschehen bis auf seine letzten Gründe nachzuspüren und aus der Evidenz der ersten Prinzipien, die virtuell alle Erkenntnisse umschließen[2].

Besonders beruft man sich immer auf die aristotelische Definition des intellectus agens und possibilis, derzufolge weder von Seite der passiven Aufnahmefähigkeit des intellectus possibilis noch von Seite der aktiven Wirkungskraft des intellectus agens dem Verstand irgendwelche Schranken gesetzt sind.

Dem gegenüber betont Scotus das faktische Ungenügen der menschlichen Erkenntnis selbst in den notwendigsten Wahrheiten und folgert daraus die Notwendigkeit einer Offenbarung[3]. Der Mensch hat vor allem nicht die notwendige Kenntnis seines Zieles und der dazu führenden Mittel. Hängt es ja vom göttlichen Willen ab, womit er das Verdienst für die Seligkeit verbinden wollte[4]. Dagegen lehnt er die thomistische Begründung für die absolute Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung aus dem übernatürlichen Ziel, dem übernatürliche Mittel entsprechen müßten, als minus probabilis ab. Ebenso scheinen ihm die Gründe Heinrichs von Gent nicht genügend beweiskräftig.

Die Voraussetzung, auf der die Schwierigkeiten der Rationalisten beruhen, weist Scotus nicht einfachhin zurück. Auch für ihn ist das ens das objectum per se des Verstandes. Und da er den Seinsbegriff im univoken Sinn nimmt, so kennt er keine heterogene, für den menschlichen Verstand in keiner

---

[1] I Sent. q 1 n 1—3. Ich benütze für das Op. Ox. die Ausgabe von Wadding: Joannis Duns Scoti, doctoris subtilis, quaestiones in lib. I Sent., ed. L. Wadding, Lugduni 1639; für die Reportata Parisiensia die Ausgabe Paris 1517 bzw. 1518.

[2] Op. Ox. I, q 1 n 5.

[3] Posita tota actione intellectus agentis et phantasmatum, multae complexiones remanebunt ignotae et nobis neutrae, quarum cognitio est nobis necessaria (Op. Ox. I, Prol. q 1 n 21).

[4] Contingenter datur a Deo, actus aliquos in ordine ad ipsam tanquam meritorios acceptante (ebendort n 8).

Weise zugänglichen Wahrheiten[1]. Der Unterschied zwischen natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten ist ihm kein innerer, wesentlicher, formeller, liegt nicht in der Formalursache, sondern in der Wirkursache. Der Glaube ist übernatürlich, weil er von einem übernatürlichen, übergeschöpflichen Agens, nämlich von Gott selbst hervorgebracht wird[2]. Für Scotus bedarf es weniger einer eigenen Begründung, daß auch übernatürlich geoffenbarte Wahrheiten dem menschlichen Verstand erfaßbar sind, als dafür, warum der Verstand an der natürlichen Erkenntnis derselben gehindert ist. Der Grund für die faktische Einengung unseres Erkenntnisbereiches liegt nicht im Wesen des Verstandes, sondern ist durch das im gegenwärtigen Zustande der Erkenntnis gesetzte Objekt bedingt; denn der Verstand ist nach Duns Scotus nicht die einzige Ursache der Erkenntnis; daran hat vielmehr auch das Objekt entscheidenden Anteil. Das Objekt kann aber auf den Verstand nur einwirken, wenn es ihm in se oder in representativo gegenwärtig ist[3], und kann nur auf dem Weg über die Sinne dem Verstand vorgelegt werden. So ergibt sich als gegenwärtig natürlich erfaßbarer Gegenstand unsere Erkenntnis: quidditas rei sensibilis et hoc vel in se vel in suo inferiori[4]. Für die Kenntnis des Zieles ist eine übernatürliche Offenbarung notwendig, da sie der Mensch auf die angegebene Weise nicht erreichen kann. Somit bestehen die angeführten Gründe zu Recht. Daneben betont Scotus, ähnlich wie Thomas[5] die moralische Notwendigkeit der Offenbarung wegen der Nachlässigkeit der großen Menge und wegen der Unvollkommenheit und Unbeständigkeit aller menschlichen Erkenntnis[6].

Wie ist nun diese Offenbarung gegeben und wie ist sie dem Menschen bekannt? Die dem Menschen notwendige Offenbarung, so führt Scotus in der zweiten quaestio des Prologs aus, ist in

---

[1] Op. Ox. I, d 3 q 3. Vgl. dazu Longpré, Études Franciscains 35 (1923), 247 ff. Nach Longpré ist für Duns Scotus der Seinsbegriff univok in seinem formellen, metaphysischen Sinn, analog in seiner konkreten Verwirklichung.

[2] (Revelatio) ideo est supernaturalis, quia est ab agente, quod non est naturaliter motivum intellectus nostri pro statu isto. Vgl. P. Minges, Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Philosophie und Theologie nach Duns Scotus, Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte, VII, 4/5 Heft, Paderborn 1908; derselbe, Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft, Münster 1906, 5. Thesis, S. 49. Vgl. Op. Ox. IV, q 8, n 6—13.

[3] Op. Ox. 1, d 3 q 7.

[4] Op. Ox. I, Prol. q 1 n 12.

[5] Op. Ox. I, d 3 q 2 n 7.

[6] C. Gent. II, 98; S. Th. I q 1 a 1.

der heiligen Schrift genügend überliefert. Scotus will hiermit ein Doppeltes behaupten, nämlich einmal, daß der göttliche Ursprung der heiligen Schrift durch genügende Beweise gesichert ist, sodann, daß der Inhalt der heiligen Schrift alle dem Menschen notwendigen Wahrheiten einschließt.

Für den göttlichen Ursprung der heiligen Schrift und des Christentums überhaupt nennt Scotus acht Kriterien: praenuntiatio prophetica, scripturarum concordia, auctoritas scribentium, diligentia recipientium, rationabilitas contentorum, irrationabilitas singulorum errorum, Ecclesiae stabilitas, miraculorum claritas. Die Gründe sind nicht gleichwertig und coordiniert. Der dritte und vierte Weg beweisen zunächst die geschichtliche Zuverlässigkeit, die Echtheit und Unversehrtheit der heiligen Schrift. Daraus läßt sich die historische Tatsächlichkeit der berichteten Wunder und Weissagungen ableiten und so mittelbar der göttliche Ursprung des Christentums. Scotus hat vielleicht einen direkten Schluß aus der Lauterkeit des Zeugnisses der heiligen Schriftsteller auf die Wahrheit ihrer Aussage im Auge.

Im 1., 2., 7. und 8. Weg wird unmittelbar das göttliche Eintreten für die christliche Lehre nachzuweisen gesucht und so seine Glaubwürdigkeit begründet. Die Prophetie, die kontingent Zukünftiges mit Sicherheit voraussieht und voraussagt, die Übereinstimmung der zeitlich und örtlich getrennten Schriftsteller, die Entstehung und Fortdauer der Kirche gegen alle Gesetze von Fleisch und Blut, die gegen alle Naturgesetzlichkeit bewirkten Wunder setzen Gottes unmittelbares Eingreifen voraus und machen ihn zum Zeugen für die Wahrheit der Lehre, für die er zum Zeugen angerufen wurde. Die innere Vernunftgemäßheit des christlichen Offenbarungsinhaltes, bzw. die Unvernünftigkeit der entgegenstehenden Irrtümer bilden jedenfalls eine negative Norm für die Wahrheit der christlichen Lehre, d. h. der göttliche Ursprung aller vernunftwidrigen Religionen ist ausgeschaltet. Wieweit Scotus die Vernünftigkeit der christlichen Lehre positiv für ein Glaubwürdigkeitsmotiv hält, hat er nicht näher ausgeführt. Scotus gibt bei der Durchführung der Glaubwürdigkeitsmotive noch einen 9. und 10. Beweis für das Christentum an, nämlich das Zeugnis der nicht christlichen Autoren, z. B. eines Flavius Josephus und der Sybillen und das Blutzeugnis der Märtyrer[1].

---

[1] Ich verweise für die Wiedergabe der einzelnen Glaubwürdigkeitsgründe nach Duns Scotus auf P. Minges, Das Verhältnis von Glaube und Wissen, a. a. O. S. 18—22, auf R. Seeberg, Die Theologie des

Scotus hat damit die wichtigsten Glaubwürdigkeitsgründe des Christentums aufgezählt. Er bringt die einzelnen Gründe in einem gleichmäßigen Nebeneinander. Ihr organisches Zusammenwirken hat er nicht näher herausgearbeitet, kaum angedeutet.

Alle diese Gründe schaffen nach Duns Scotus eine genügende Sicherheit für die Wahrheit des katholischen Glaubens: non oportet ponere fidem infusam; haec autem fides (acquisita) von est opinio, sed est certior, quia cum opinione stat formido ad aliam partem, non cum fide ista, cum non dubitatur de veracitate asserentis ista[1].

Nach Scotus läßt sich wohl die Notwendigkeit einer Offenbarung beweisen, nicht aber die Notwendigkeit einer fides infusa. Diese steht nur aus der Offenbarung fest[2], aus inneren Gründen ist sie nicht zu erhärten. Deshalb läßt sich auch die Aufgabe der fides infusa schwer bestimmen, d. h. die Art ihrer Einwirkung auf den Glaubensakt. Sicher ist nur, daß die übernatürliche Vervollkommnung des Glaubensaktes durch die Gnade von Gott als Bedingung aller verdienstlichen Akte gefordert wird[3]. Scotus legt zwei Theorien vor: die eine, die thomistische, wonach die Glaubensgnade weniger auf den Glaubensinhalt, als vielmehr auf das Glaubensmotiv sich richtet[4] und der eingegossene Glaube einzig auf der Autorität des sich offenbarenden Gottes ruht. Die Bemerkungen, die Duns Scotus zu dieser Ansicht macht, haben wohl zum erstenmal scharf das ganze Problem nach der letzten resolutio fidei aufgerollt. Das Glaubensmotiv: hoc revelatum est a deo, wird entweder übernatürlich im Glauben erfaßt oder in natürlicher Erkenntnis erworben. Ist die Wahrhaftigkeit des sich offenbarenden Gottes

---

Johann Duns Scotus, Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, V, Leipzig 1900, 113—142 und J. Espenberger, Grund u. Gewißheit d. übern. Glaubens in der Lehre der Hochscholastik u. Spätschol., Paderborn 1915, 65 f.

[1] Op. Ox. III, d 23 q un n 5.

[2] Quia credimus firmiter ecclesiae testificanti hiusmodi esse revelata a Deo (Rep. III, d 23 a 1).

[3] Oportet ponere fidem infusam propter auctoritates sacrae scripturae et sanctorum; nec potest demonstrari inesse fideli nec infideli ex naturali ratione praecise nisi praesuposita fide, quod fidelis velit credere scripturae sacrae et sanctis (Rep. III, d 23 a 3; Op. Ox. III, d 23 q un n 14).

Fides infusa fuit necessaria homini salvando pro omni statu quia, sicut anima non est accepta a Deo, nisi ornetur et perficiatur per charitatem quoad voluntatem, sic non acceptetur a Deo nisi perficiatur habitu supernaturali quoad intellectum (Op. Ox. III, d 25 q 1 n 2).

[4] Respicit omnia credibilia ut revelata a Deo, non sub propris rationibus (nach Ansicht der Thomisten Rep. Par. III, d 23 a 2).

das unerläßliche Motiv des übernatürlichen Glaubens, so kann auch die Offenbarungstatsache übernatürlich nur auf Grund der Bezeugung Gottes erfaßt werden, setzt also wiederum die übernatürliche Erkenntnis ihres Geoffenbartseins voraus; das ergibt natürlich eine unendliche Reihe[1]. Gibt man sich aber zufrieden mit der Begründung des Glaubensmotivs aus der fides acquisita, dann ist der übernatürliche Glaube von der natürlichen Erkenntnis abhängig gemacht und dadurch seine Übernatürlichkeit gefährdet[2].

Scotus legt deshalb noch eine zweite Ansicht vor: Der Glaubenshabitus richtet sich unmittelbar auf Gott als die Urwahrheit und läßt in derselben auch den Inhalt der einzelnen Glaubenswahrheiten in übernatürlichem Lichte erscheinen, freilich ohne ihre Dunkelheit aufzuheben. Es ist zweifelsohne etwas von der augustinisch-franziskanischen Tradition in dieser Theorie, gegen welche Scotus besonders die gegenteilige Erfahrung geltend macht[3].

Neben Verstand und Gnade ist am Glaubensakt auch der Wille beteiligt. Es ist aber bemerkenswert, daß der „Voluntarist" Scotus dem Willen eine weniger entscheidende Rolle zuschreibt als der „Intellektualist" Thomas. Der Glaube ist nach Duns Scotus ein Akt des Verstandes. Der Intellekt ist Subjekt und Träger des Glaubensaktes. Die eigentliche Wirkursache der Erkenntnis ist aber das Objekt. Der Wille kann nie eine Entscheidung des Verstandes bewirken, die nicht ihre logische Begründung im Objekt hat. Sonst müßte der Wille den Verstand bestimmen können, eine gerade Zahl von Sternen anzunehmen[4]. Auch die Glaubenszustimmung hat ihren wesentlichen Grund im Objekt, in der Wahrheit des Glaubensinhaltes, zwar nicht so weit dieser innerlich evident erfaßt wird, sondern so weit

---

[1] Item si assentio isti, hoc esse revelatum, perfidem, formalis ratio assentiendi alicui ex fide infusa est, quia est revelatum; ergo assentio huic: hoc est revelatum, quia revelatum hoc esse revelatum et erit ita processus in infinitum. Rep. Par. III, d 23 a 2. Der Haupteinwand gegen die spätere Suarezsche Lösung der Analysis fidei ist hier bereits scharf formuliert.

[2] Tunc fides infusa dependeret a fide acquisita sicut a principio.

[3] Op. Ox. III, d 23 q un n 9—11. Für das Nähere siehe J. Klein, Der Glaube nach der Lehre des Johannes Duns Scotus, Franz. Stud. 12 (1925), 184—212. E. Gilson weist darauf hin, daß Scotus durch den Anschluß an Avicenna neuplatonische Elemente mit übernahm, und daß sich daraus die bei ihm im tiefsten Grund noch gegebene Verwandtschaft mit Augustin erklärt (a. a. O. S. 117).

[4] Op. Ox. III, d 25 q 2 lat. n 2 und q 2 princ. n 2. Das Beispiel von der geraden Zahl der Sterne kehrt immer wieder und ist schon bei Quidort verwendet.

seine unfehlbare Beglaubigung gesichert ist. Der Mensch braucht die Kenntnis der Glaubensgegenstände[1], und da diese innerlich nicht binden, die Überzeugung von der Wahrhaftigkeit des Zeugen[2]. Der Glaube ruht somit wesentlich auf der Autorität des sich offenbarenden Gottes.

Die Notwendigkeit des Willens leugnet Scotus nicht, er fordert sie vielmehr; er will nur gegenüber der stärkeren Hervorhebung des Willenseinflusses beim Glaubensakt durch Thomas die entscheidende Wirkursächlichkeit des Objekts betonen[3]. Der Glaube ist nach ihm Verstandesakt und wird in seinem Wesen durch den Willen nicht beeinflußt. Deshalb wäre der Glaubensakt übernatürlich verdienstlich, auch wenn nur die intellektuelle Potenz, nicht auch der Wille durch die Gnade übernatürlich erhoben würde[4]. Deshalb ist auch der Glaube der Haeretiker nicht ohne Vernunftgründe. Noch mehr tritt bei Scotus die Bedeutung des Willens zurück, wenn einmal der eigentliche Glaube vorhanden ist; dann kommt dem Willen nur mehr die Herrschaft über das exercitium actus zu[5]; dann genügt die Vorlage der Glaubenswahrheiten im Verein mit dem eingegossenen Glauben, wenn nur der Wille keine Gegenbewegung macht[6].

b) Die Ansichten der Schüler des Duns Scotus über Angemessenheit und Notwendigkeit der Offenbarung.

Die Scotistenschule bietet nach Ehrle[7] das deutlichste Beispiel jener Art von Schulbildung, die nicht auf bindende Ordensvorschriften zurückging, sondern aus der Lehrtradition eines Ordens von selbst entstand.

Die Geistesarbeit des Duns Scotus war so überragend und eindrucksvoll, daß sie die zahlreichen Schüler von selbst in ihren Bann zog und allmählich die ganze Lehrtätigkeit des Ordens mächtig beeinflußte. So bilden die Franziskanertheologen bald eine einheitliche Gruppe, die bei Freund und Gegner nach ihrem Sammelpunkt die scotistische Schule hieß. Schon bei seinen un-

---

[1] Op. Ox. III, d 25 q 1 n 11.

[2] Op. Ox. III, d 23 n 5.

[3] Actus credendi est ab objecto praesente sicut ab efficiente actum non sich autem est a voluntate. Op. Ox. III, d 25 q 2 lat. n 2.

[4] Op. Ox. III, d 25 q 2 lat. n 2.

[5] Op. Ox. III, d 25 q 1 n 11.

[6] Vgl. zur ganzen Frage J. Klein, a. a. O. und P. Minges, Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen . . . Paderborn 1905, 118—121.

[7] Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, Münster 1925, 251.

mittelbaren Schülern wird Scotus allmählich einfach der „doctor noster" genannt. So von Franz Mayronis[1], Peter Aquila[2], Hugo von Novocastro[3]. Der anonyme, einem Scotusschüler zugehörige Sentenzenkommentar des Vat. lat. 1113 nennt Scotus oft den venerabilis doctor noster und bemerkt ausdrücklich, ihm bewußte, treue Gefolgschaft leisten zu wollen: quem pro posse quasi ubique sequor (fol. 7 ra), quem ubi possum sequor (fol. 9 ra), communiter sequi volo (fol. 18 vb) und entschuldigt sich, wo er von ihm abweicht (fol. 33 ra). Die gleiche Versicherung gibt nach Ehrle[4] auch Landulfus Caracciolo[5]: Quem ut plurimum sequimur.

Die außenstehenden Lehrer haben schon bald diesen Korpsgeist bemerkt und reden von Scotus und den sequaces sui, z. B. Ockham[6], ebenso Michael von Massa, der eine Ansicht des Scotus als opinio Scoti et communiter omnium minorum bezeichnet[7]; Alfons von Toledo spricht gemeinhin nur von Scotus et sui oder et sequaces. — Der Ausdruck scotici findet sich wohl zum erstenmal bei dem Karmelitenlehrer Paul von Perugia, worauf Xiberta aufmerksam gemacht hat[8]. Ehrle hat die Bezeichnung scotistae auch bei Peter v. Candia und bei Gerson nachgewiesen[9].

Wie auch sonst halten sich die meisten Scotusschüler in der Fragestellung und Behandlung des Problems der Glaubensbegründung enge und oft wörtlich an den großen Meister. Eingehend werden nach den von Scotus gezogenen Linien die Fragen nach der Möglichkeit, Angemessenheit und Notwendigkeit einer Offenbarung untersucht und die Kriterien für die Göttlichkeit der heiligen Schrift, bzw. christlichen Offenbarung dargelegt.

Im dritten Sentenzenbuch wird meist das Verhältnis von fides acquisita und infusa geprüft und Aufgabe und Wesen der Glaubensgnade behandelt. Antonius Andreas bietet in seinem Sentenzenkommentar[10] in all diesen Fragen nur eine gekürzte, meist wörtliche Wiedergabe der Anschauungen seines Lehrers. Bei Franziscus Mayronis werden die gleichen

---

[1] Vat. lat. 896, fol. 1 va, 3 va, 5 ra, 5 rb usw.
[2] Clm 8879, fol. 38 v.
[3] Cod. Pal. Vind. 1423, fol. 265 ra.
[4] Der Sentenzenkommentar P. v. Candia, 260, Anm.
[5] Florenz Bibl. Nat. VII, C. 49.
[6] Sent. Prol. q 1 M. M.
[7] Florenz Bibl. Nat. Conv. soppr. C. 8, 794, fol. 28 vb.
[8] Vat. lat. Chig. B VI, 97, fol. 23 vb.
[9] Der Sentenzenkommentar Pet. v. Candia, 252.
[10] In quatuor Sententiarum libros opus longe absolutissimum, Venetiis 1578.

Fragen, aber mit mehr Selbständigkeit, im Sinne des doctor subtilis behandelt. Johann Bassolis hält sich in seinem ausführlichen Sentenzenwerk ebenfalls enge an die Gedankengänge seines Lehrers, dessen Lieblingsschüler er gewesen sein soll, durchtränkt sie aber mit viel, zum Teil weitgehender und radikaler Skepsis. Landulf Caracciolo, der auf die Vervollständigung und Erklärung des doctor subtilis abzielt und den Ehrle am ehesten den Titel eines Commentators desselben einräumen möchte[1], bringt in seinem Kommentar zu unseren Problemen wenig von Bedeutung. Eine interessante Weiterbildung dagegen erfährt die Glaubensbildung bei jenen Theologen, welche die von Scotus angeschnittene Frage der letzten resolutio fidei aufgreifen, die einzelnen Glaubenswahrheiten auf diskursiven Weg über das Glaubensmotiv bis zu unmittelbar einleuchtenden Sätzen zurückverfolgen wollen. Am konsequentesten findet sich dieser Versuch bei Franciscus von Marchia, während Walter Chatton und Wilhelm de Rubione diese rein intellektualistische Apologetik bereits wieder stark abschwächen. Auch Johann Reading, der als der ersten einer den Kampf gegen W. Ockham aufnimmt, steht dieser Richtung nahe.

Franciscus Mayronis († ca. 1325) bringt auf die Frage nach der Notwendigkeit der Offenbarung einige Beiträge, die für die Interpretation des Duns Scotus zu berücksichtigen sein dürften. Seine Frage lautet: Utrum theologia sit supernaturaliter tradita[2]. In Cod. Vat. lat. 896 schickt er erklärende Bemerkungen über die Begriffe natura, naturale und supernaturale voraus. Mayronis nimmt wie sein Lehrer Scotus das ens als adaequates Objekt des Intellekts, lehnt aber wie dieser alle daraus gezogenen rationalistischen Schlüsse ab. Die aequivocatio entis würde, so gibt er zu, die Schwierigkeiten am leichtesten lösen, würde

---

[1] Der Sentenzenkommentar P. v. Candia, 271, 260.

[2] So formuliert Franciscus de Mayronis die Frage sowohl in dem Vat. lat. 896 erhaltenen Kommentar als auch in der gedruckten, Conflatus genannten, Sentenzenerklärung.

Über Franciscus de Mayronis unterrichtet ausführlich der Artikel von C. Langlois in Hist. litt. de la France XXXVI, Paris 1927, 305—342.

Franciscus hat über die Sentenzen öfters, über das 1. Buch derselben wahrscheinlich vier verschiedene Kommentare geliefert. So bezeugt der Herausgeber P. Mauritius im Vorwort zu dem Druck des Kommentars (Venedig 1504 und 1520): Scripsit Mayronus super Magistrum non modo bis . . . sed et ter et in quosdam etiam libros quater. C. Langlois teilt eine ähnliche Äußerung des W. Vorillon mit: ut in immensis operibus . . . vix destiterit, quin semper sit in quaternitate locutus (Hist. litt. XXXVI, 312); eine andere fand ich in Clm 8854, fol. 221: . . . quia quatuor vicibus scripsit super primum . . .

aber nach seiner Ansicht zum Agnostizismus führen[1]. Wenn der Intellekt trotzdem nicht alles Sein erfassen kann, so liegt der Grund darin, daß er eben nicht die einzige Wirkursache der Erkenntnis bildet, sondern daß auch das Objekt mitwirken muß[2]. Die ewige Seligkeit betrachtet er als das natürliche Ziel des Menschen und behauptet, daß es im status naturae institutae erkennbar wäre[3]. Demgemäß betrachtet er die Übernatürlichkeit der Offenbarung nicht als eine absolute, sondern nur als eine für den gegenwärtigen status faktisch notwendige[4].

C. Langlois zählt zahlreiche Handschriften zu drei verschiedenen Kommentaren des Franciscus de Mayronis auf. Das Verhältnis derselben bedarf noch einer eingehenden, bei der großen Anzahl der Handschriften (z. B. in der Vaticana in Rom und in Neapel) schwierigen und zeitraubenden Untersuchung (Hist. litt. 312 ff.).

Ich benütze den in Vat. lat. 896 vorliegenden Kommentar, der aus der Bakkalaureatszeit des Autors stammt und vielleicht die Erstlingserklärung der Sentenzen darstellt. In dieser Handschrift (Perg.-Hs. aus dem 14. Jahrhundert mit 132 Bl. in 2 Sp.) heißt es (fol. 1 r): Incipit opus super primo libro sententiarum editum a reverendo tunc parigiensi baccalareo francisco de provinctia provinctie ordinis fratrum minorum. Der Prolog beginnt: Circa principium huius primi, in quo loquitur Magister de scientia theologie . . . und enthält vier Artikel, welche die vier causae der Theologie behandeln, die causa formalis (fol. 1—3 v), materialis (2 rv—5 r), efficiens (5 r—6 v) und finalis (6 v—11 v). Die Quaestionen sind in eine große Zahl (oft 20 und mehr) kleine Artikel aufgeteilt. Derselbe Kommentar findet sich annonym in Vat. lat. 829.

Außerdem benütze ich den im Druck vorliegenden Kommentar, der gewöhnlich Conflatus genannt wird und mit der qu. beginnt: Utrum principium, primum complexum possit formari in theologia. Der Prolog enthält 21 quaestiones. Der sonderbare Titel Conflatus wird schon im ersten Druck von 1476 gebraucht und wird in einer Notiz von späterer Hand in der Handschrift Clm 8854 (Papierh. aus dem 15. Jahrhundert mit 221 Bl.), also erklärt: Conflatus dicitur, quia doctor omnes opiniones autenticas theologie ibi simul conflavit et aggregavit, quando parisius legit; vel quia conflatorium dicitur locus, ubi purgantur metalla. Et quia quatuor vicibus scripsit super primum, ideo, ut quasi bene conflaret, repurgaret sew emendaret hunc librum (fol. 221).

Einen dritten Kommentar, der nach Langlois als Reportatum von 1320 in Erlangen Ms. 222, Madrid Bibl. nacion. Ms. 70, Valence, Kapitelb. Ms. 265 erhalten ist, habe ich nicht eingesehen. (Hist. litt. 315 f.)

[1] Ad primum dicunt, qui tenent equivocationem entis, quod ratio primi objecti non est una ratio et sic evadat difficultas; sed maior difficultas restrat, quia tunc nihil potest cognosci de deo, quod est inconveniens (Conflatus q 21 des Prologs).

[2] Potest omnia facere partialiter, non totaliter, quia concurrit objectum (Vat. lat. 896, fol. 6 ra).

[3] Ebendort 6 vr.

[4] Dico quod supernaturale potest accipi dupliciter, aut pro transcendente naturam creatam et limitatam et tunc est talis noticia super-

Eine Klärung, bzw. Modifizierung der Ansichten des Duns Scotus bietet wenigstens für die Einleitungsfragen der auch sonst beachtenswerte anonyme Scotusschüler des Cod. Vat. lat. 1113[1]. In dem ausführlichen Prolog (fol. 1—34 r) macht derselbe nach dem Vorbild des Heinrich von Gent und Gerhard von Bologna erst allgemeine Ausführungen zur Wissenschaftslehre (q 1—7 „in generali") und bringt dann eine ausführliche theologische Erkenntnislehre („in speciali") nach den Gesichtspunkten der causa formalis (fol. 10 va bis 21 va), materialis (fol. 21 va bis 24 ra) und finalis (fol. 24 ra bis 32 ra). Dabei beschäftigt er sich viel mit den Ansichten des Thomas von Aquin, Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines und P. Aureoli, den er den „quidam doctor novus" zu nennen pflegt, dessen Bekämpfung er sich zum Ziel gesetzt hat[2].

Nachdem der Autor erst die Möglichkeiten unserer irdischen Gotteserkenntnis (q 6—11) behandelt und die Unzulänglichkeit unseres auf die Mitwirkung der Sinne angewiesenen Intellekts für die Erfassung des göttlichen Wesens, unseres Zieles und der zum Ziel führenden Mittel nach Duns Scotus festgestellt hat, stellt er die Frage nach der Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung: Utrum aliqua noticia supernaturalis de Deo quantum ad veritates intrinsecas et necessarias sit homini viatori necessaria ad quam non potest attingere naturaliter (q 12 = 5 q „in speciali"). Erst wird kurz ein Grund für die ver-

---

naturalis, aut pro transcendente quamcunque naturam et tunc est naturalis (Vat. lat. 896, fol. 6 vb).

Die Einstellung des Franciscus de Mayronis, welcher der Doctor abstractionum genannt wird, erhellt aus seiner Bemerkung zu den entia rationis quodl. I, q 6 (Venetiis 1520, fol. 235 rb.) Sed licet de istis entibus rationis philosophi parum fuerint locuti, tamen sancti nostri aut nunquam aut vix inveniuntur fecisse mentionem de eis et quamvis antiqui theologi quandoque fugerent ad ista entia, modernus tamen vulgus theologie omnia fere salvare conantur per entia rationis.

[1] Unser Scotusschüler nennt sich selber einen unmittelbaren Schüler des Duns Scotus: quia ipsum audivi, fol. 7 ra. Soweit ich aus dem Prolog beurteilen kann, scheint er dem Johannis de Bassolis nahezustehen und einer der hauptsächlichsten Gegner des Petrus Aureoli gewesen zu sein.

[2] Vgl. fol. 7 ra, rb, 18 rb, 30 ra, 34 va. Fol. 7 ra schildert unser Scotusschüler seine Einstellung folgendermaßen: Adduco contra hanc conclusionem argumenta cuiusdam doctoris (Petr. Aureoli), qui ubique nititur reprobare venerabilem doctorem fratrem Johannem scot, quem pro posse quasi ubique sequor, quia ipsum audivi et dicta eius minus calumniabilia recte intelligentibus invenio. Eine spätere Hand bemerkt dazu am unteren Rand: Nota ibi supra, quomodo doctor iste se demonstrat inimicum P. Aureoli et discipulum fidelissimum Scoti, quantumque illum conetur extollere.

neinende Antwort angegeben: natura perfecta secundum speciem non deficit in necessariis; eine dem Menschen nötige Kenntnis über Gott kann ihm nicht fehlen; dann wird ein Grund für die bejahende Antwort angeführt, worauf die für unseren Autor typische, bei jeder quaestio in fast gleicher Weise wiederkehrende Gliederung gegeben wird. In hac questione quedam utilia sunt premittende, secundo questio est solvenda, tercio aliqua dubia sunt movenda et removenda[1].

Unser Scotusschüler will im ersten Punkt vor allem das Begriffspaar naturale = supernaturale und die Bedeutung des Begriffs necessarium klären. Den Gegensatz zwischen natürlich und übernatürlich verlegt er wie Duns Scotus nicht in die Formalursache, sondern in die Wirkursache, so daß übernatürlich soviel wie übergeschöpflich bedeutet[2]. Die Offenbarung ist übernatürlich nicht in Bezug auf die aufnehmende Erkenntniskraft, sondern in Bezug auf die sie bewirkende Ursache. Dabei kann übernatürlich im strengen Sinn gefaßt werden, wenn die vermittelte Erkenntnis, wie z. B. die Kenntnis der Trinität, dem Intellekt in keiner Weise erreichbar ist, und im weiteren Sinn, wenn eine natürlich erkennbare Wahrheit auf übernatürliche Weise durch unmittelbaren göttlichen Einfluß bewirkt wird. Notwendig aber kann man in dreifacher Bedeutung verstehen, einmal sine quo res non potest esse, alio modo sine quo non potest bene esse nec suam perfectionem acquirere, tercio modo pro expediente et utili, sine quo res non potest faciliter esse (Vat. lat. 1113, fol. 16 vb).

Auf Grund dieser erklärenden Vorbemerkungen formuliert unser Autor die Lösung der quaestio in folgenden zwei Conclusionen. Die erste concl. stellt die moralische Notwendigkeit einer im weiteren Sinne übernatürlichen Offenbarung fest: necessarium est tercio modo id est utile, revelare homini pro statu isto noticiam supernaturalem secundo modo, respectu multorum cognoscibilium, que naturaliter possunt ab homini cognosci, quia aliqui propter indisposcionem naturalem, alii propter errorem, alli propter malem instructionem in sciencis practicis, alii propter temporalem occupacionem, alii propter segnitiem et corporalem voluptatem sunt inhabiles ad acquirendam noticiam de multis rebus, de quibus est possibile naturaliter acquisicio

---

[1] Diese Einteilung bei den Quaestionen setzt sich allmählich immer mehr durch und dürfte ab 1330—1340 die gewöhnliche sein.

[2] Supernaturale . . . accipitur pro agente primo, illimitate excedente universitatem agencium secundorum et in se vim eorum evidenter continens, cuiusmodi est solus deus (Vat. lat. 1113, fol. 16 vb).

veritatis[1]. In der zweiten concl. statuiert er die hypothetische Notwendigkeit einer im strengen Sinne übernatürlichen Offenbarung, unter der Voraussetzung, daß Gott dem Menschen ein übernatürliches Ziel gesetzt hat, das er durch eigene verdienstliche Mitwirkung erlangen muß. Die Gründe, die Duns Scotus anführt, um die Notwendigkeit einer Offenbarung zu beweisen, sind nicht bedingungslos zwingend; denn daß die übernatürliche Anschauung Gottes das Ziel des Menschen ist, läßt sich nicht beweisen; es lassen sich höchstens einige Wahrscheinlichkeitsgründe für die Möglichkeit der visio angeben. Deshalb kann die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung auch nur hypothetisch behauptet werden[2].

Eingehend und klar werden die Fragen nach der Möglichkeit und Notwendigkeit der Offenbarung von Johann de Bassolis († ca. 1347) behandelt[3]. Mit Cod. Vat. lat. 1113 hat er die nähere Begriffsbestimmung des Übernatürlichen und die skeptische Einstellung gegen die Beweiskraft der von Scotus für die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung vorgebrachten Gründe gemeinsam.

Johann de Bassolis behandelt in der ersten Quaestio des Prologs die Möglichkeiten einer Gotteserkenntnis über das natürliche Erkennen hinaus. In der zweiten Quaestio — über die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung — stellt Johann in erklärenden Begriffsbestimmungen fest, wie er die Worte notwendig und übernatürlich verstanden wissen will. Die Notwendigkeit der Offenbarung darf nicht als eine metaphysische Notwendigkeit ex causa formali, auch nicht als eine physische ex causa efficiente genommen werden, sondern ist als eine hypothetische zu fassen, ex suppositione, quod est necessarium ex fine praesupposito, sicut volenti transfretare necessaria est navis. Übernatürlich kann man doppelt verstehen; quantum ad modum ist übernatürlich, was auch von einer natürlichen Wirkursache stammen könnte, aber unmittelbar von Gott selbst bewirkt wird,

---

[1] Vat. lat. 1113, fol. 16 vb; das Wissen vieler Philosophen führt unser Autor auf solche übernatürliche Offenbarungen im weiteren Sinne zurück.

[2] . . . sumendo noticiam supernaturalem proprie . . . necessarius est secundus modus homini a Deo revelari aliquam noticiam de veritatibus divinis et theologicis supposito, quod debeat finem suum ultimum consequi meritorie agendo propter finem ultimum, qui est beatitudo supernaturalis et hanc conclusionem probo sic per rationes probabiles licet non demonstrative (q 12 a 2 concl 2, fol. 16 vb).

[3] Opera Joannis de Bassolis . . . in quatuor Sententiarum libros aurea, Paris 1516/17.

in se ist übernatürlich, was nur von Gott durch Schöpfung hervorgebracht werden kann.

Johann von Bassolis zieht das von Scotus gebotene Beweismaterial in übersichtlicher Gruppierung zur Begründung der Möglichkeit oder der Notwendigkeit der Offenbarung heran. Die Aufnahmefähigkeit unseres Intellekts wird durch den in den irdischen, sinnenfälligen Dingen gebotenen Bruchteil des Seienden nicht ausgefüllt, so wenig wie das natürliche Verlangen nach der Ergründung aller Dinge in den endlichen Ursachen sein Genügen findet. Die Kenntnis des Zieles und der dazu notwendigen Mittel ist für ein vernünftiges Handeln unerläßlich; da sie natürlich nicht möglich ist, muß sie übernatürlich erfolgen. Diese Beweisführung, die Johann de Bassolis aus Scotus entnommen hat, findet er nur probabel, nicht zwingend. Iste rationes sunt probabiles, sed an sint demonstrative dimitto, tamen non videtur mihi, quod demonstrent (q 2, fol. 3 rb). Die Beweise für die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung schließen nur, wenn dem Menschen ein übernatürliches Ziel gesetzt ist. Das Wissen um dieses Ziel kann auf natürlichem Weg nicht erlangt werden, man kann höchstens einige Wahrscheinlichkeitsgründe dafür aufzeigen[1]. Die Notwendigkeit der Offenbarung ist also nur unter der Voraussetzung zu erweisen, daß Gott in seinem Plan den Menschen zu einem übernatürlichen Ziel bestimmt hat. Johann de Bassolis rückt damit wie der Autor des Vat. lat. 1113 von dem Versuch des Scotus ab, die Anschauung Gottes als das natürliche Ziel des Menschen nachzuweisen und daraus die bedingungslose Notwendigkeit göttlicher Offenbarungen abzuleiten. Die Anschauung Gottes ist ein dem Menschen von Gottes freier Güte gesetztes Ziel.

Johann von Bassolis legt, wie die Scotisten allgemein, den Grund der Übernatürlichkeit des Glaubens in die Wirkursache, in die unmittelbare göttliche Kausalität. Deshalb lehnt er den Schluß von der tatsächlichen Offenbarung übernatürlicher Wahrheiten auf die Notwendigkeit einer übernatürlichen Glaubensgnade ab. Wie andere autoritativ übermittelte Kenntnisse könnten auch die Offenbarungswahrheiten auf Grund des göttlichen Zeugnisses im natürlichen Glauben hingenommen werden[2].

---

[1] Iste rationes iudicio meo non sunt demonstrative prout iacent, quia omnes supponunt quasi unum, scilicet quod sit finis supernaturalis hominis, ad cuius noticiam sufficientem non possunt attingere ex naturalibus et istud non est demonstratum (I Sent. Prol. q 2, fol. 8 v).

[2] Licet necessarium fuerit aliquo tempore doctrinam aliquam forte supernaturaliter revelari, hoc posito non propter hoc concluditur habitus

An sich kann der Glaubensassens gleich fest sein ohne wie mit der fides infusa, wie die Glaubenstreue vieler Häretiker beweist. Die Glaubensgnade gibt den Gläubigen auch keine andere Einsicht in die Begriffe, als sie der Ungläubige hat[1]. Johann von Bassoli weist somit alle Versuche zurück, die Glaubensgnade durch die Übernatürlichkeit der Glaubenswahrheiten oder durch ihre vorbereitende Beziehung zur visio oder aus der unerschütterlichen Festigkeit der Glaubenszustimmung zu begründen.

Die Notwendigkeit einer fides infusa ist nur eine faktische, vom göttlichen Willen geforderte, von der uns der Glaube Kenntnis gibt. Sie dient nur zur schmückenden Ausstattung und Vervollkommnung unseres Geistes, trägt aber zum Wesen des Glaubensaktes nichts bei[2].

Die Scotusschüler urteilen somit, ähnlich wie ihr Meister, anders über die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung, anders über die Notwendigkeit einer übernatürlichen Glaubensgnade.

Für die Notwendigkeit einer göttlichen Offenbarung treten sie entschieden ein und zwar nicht bloß für eine moralische Notwendigkeit derselben, insofern sie dem Menschen seine Aufgabe nur erleichtern sollte. Eine übernatürliche Offenbarung ist nach ihnen vielmehr unumgänglich notwendig zur Erreichung des übernatürlichen Zieles. Die Unklarheiten eines Duns Scotus werden bes. von dem Anonymus des Vat. lat. 1113 und von Johann Bassolis dahin geklärt, daß diese Notwendigkeit nur hypothetisch ist, d. h. nur unter der Voraussetzung besteht, daß

---

fidei necessarius ad actum credendi, sed in ipso actu credendi vel intelligendi, puta in aliqua notitia abstractiva actuali, potuit illa doctrina revelari, ad quam licet homo a principio non potuit omnino effective attingere et ideo opportuit aliqua revelari, tamen postquam illa revelata tradita sunt et ab aliis sub testimonio accepta, possunt esse credita ex meris naturalibus . . . (lib. III, d 23 q un, fol. 76 ra).

[1] Absolute loquendo viator potest habere ita perfectum et firmum actum credendi respectu omnium credibilium sine fide infusa sicut cum fide infusa . . . Nec ipsa fides etiam ponitur, ut habeatur alia notitia de terminis, quam illa, quae habetur a non habente fidem . . . (ebendort).

[2] Ponenda est fides infusa de facto in quolibet viatore in salvando et licet non semper, tamen firmiter (! wohl finaliter), ita quod nullus salvatur nisi habens fidem finaliter, in quolibet vere baptisato pro illo tunc et hoc ex ordinatione divina, quam tenemus ex dictis sanctorum et traditione ecclesiae et ponitur in decore ad quemdam decorem et perfectionem et sanitatem mentis, antecedenter ad caritatem in voluntate; sed quod aliquid faciat ad actum non video, sicut adductum est supra (III, d 23 q un a 1). Im vierten Artikel bezeichnet er die Aufgabe der Glaubensgnade: est ad decorem animae et perfectionem et signum quoddam nobile, licet non sit necessaria ad actum credendi.

Gott dem Menschen ein übernatürliches Ziel geben wollte. Die menschliche Natur hatte hierauf keinerlei Anspruch, es ist ein freies Geschenk der göttlichen Erbarmung und läßt sich deshalb auch nicht mit natürlichen Gründen beweisen, sondern einzig aus der Offenbarung feststellen.

c) Die letzte resolutio fidei bei den Scotusschülern.

Wichtiger als die Klärung der auf die Möglichkeit und Notwendigkeit der Offenbarung bezüglichen Fragen war die Weiterbildung, welche die eigentliche Glaubensbegründung in der scotistischen Schule fand. Hatte die mittlere Franziskanerschule das Verdienst, die Glaubwürdigkeitsmotive in systematischer Anordnung zusammengefaßt und nach ihrer apologetischen Beweiskraft gewürdigt zu haben, so hat die scotistische Schule wohl am tiefsten das Problem von der letzten logischen Verankerung der Glaubensgewißheit aufgegriffen und zur Debatte gestellt. Scotus hatte mit seiner scharfen Kritik an der thomistischen Ansicht von dem letzten Motiv der fides infusa die ganze Schwierigkeit beleuchtet und den Anstoß zu diesen Untersuchungen gegeben.

Am eingehendsten hat sich wohl Franciscus von Marchia[1] mit dem Problem beschäftigt. Seine Ausführungen zur Glaubensbegründung sind im 14. Jahrhundert stark beachtet worden. Er gehört bei der Behandlung der Glaubensgewißheit fortan zu den meistzitierten, aber auch am meisten bekämpften Autoren. Schon deswegen verdient er aus der Vergessenheit hervorgeholt zu werden. Seine Lösung bildet einen konsequenten Versuch, die Glaubensgewißheit auf diskursivem Weg aus den Glaubwürdigkeitsgründen zu gewinnen.

Für unser Problem kommt vor allem die vierte Quaestio des Prologs in Frage: Utrum theologia notis revelata a deo sit

[1] Über Franciscus von Marchia vgl. Ehrle, Der Sentenzenkomm. Peters v. Candia, 253—260. Franciscus ist bekannt geworden durch seine Beteiligung am franziskanischen Armutsstreit. 1322 unterzeichnete er die Erklärung des Generalkapitels von Perugia, 1328 die Appellation seines Ordensgenerals an den Papst, flieht in demselben Jahr mit Ockham, Michael v. Cesena, Bonagratia an den Hof Ludwigs des Bayern, wird 1329 aus dem Orden ausgestoßen und versöhnt sich 1344 wieder mit der Kirche.

Die Sentenzen las er vermutlich vor dem Jahre 1320. In dem von Ehrle mitgeteilten Explicit des Cod. VII, 27 der Nationalbibliothek von Neapel heißt es: Explicit fratris Francisci de Marchia super primum Sententiarum secundum reportationem factam sub eo tempore, quo legit Sententias Parisius anno Domini 1320. Später war er als Lektor im Franziskanerkonvent von Avignon tätig; in der Unterzeichnung der Appellation

sciencia proprie dicta[1]. Franciscus entscheidet sich für ein glattes Ja. Die Theologie und zwar, wie er ausdrücklich unterstreicht, auch die geoffenbarte Theologie und diese wieder nicht bloß nach ihrer objektiven Gewißheit, sondern auch nach ihrem subjektiven Gewißheitswert ist wahre und eigentliche Wissenschaft[2]. Entgegen steht die thomistische Ansicht von der Theologie als scientia subalternata und jene, welche sie nur in uneigentlichem Sinn als Wissenschaft anerkennen will. Beide Lösungsversuche, so sagt Franciscus von Marchia, kommen darin überein, daß die theologischen Prinzipien sich auf keinerlei Einsicht stützen, sondern nur in gläubiger Hinnahme erfaßt werden. Diese Lösung findet aber Franciscus sehr hart[3].

Demgegenüber heißt die These des Franciscus von Marchia: Arguo, quod catholicus non tantum credat articulos fidei, sed etiam intelligat veritatem ipsorum (V. 4 vb, L. 10 va). Die Gliederung der quaestio ist nicht ganz klar. Franciscus bringt erst drei Beweise dafür, daß die theologischen Prinzipien per se nota sind, führt dann in breiter Darlegung aus, inwiefern die Theologie Wissenschaft genannt werden kann, und beschäf-

---

von 1328 heißt es nämlich: acta et facta fuerunt predicta coram religiosis et honestis viris Fratribus Francisco de Esculo in sacra Theologia Doctore et lectore in conventu fratrum de Avinione (Baluze-Mansi Miscellanea II, 140, Lucca 1761).

[1] Die handschriftliche Überlieferung des Sentenzenkommentars gibt Ehrle (253 f.) an. Handschriften finden sich in Neapel, Cod. VII, 27 (alle vier Bücher), Paris, Bibl. Nat. Cod. 15 805 (fol. 89, 3. Buch), 15 852 (alle vier Bücher), Rom, Vat. lat. 1096 (1. u. 2. Buch), Bologna, Univ.-Bibl. Cod. 2257 und Bologna Span. Colleg Cod. 45. Die von Ehrle S. 253 genannte Handschrift Vat. lat. 6738 enthält nicht den Sentenzenkommentar des Franz von Marchia, sondern, wie er selbst S. 276 mitteilt, das erste Buch von Johann von Ripa oder Marchia. Weiter kommt noch hinzu Cod. 532 der Univ.-Bibl. Leipzig (1. u. 2. Buch) und Cod. Pal. Vind. 4826 mit dem 3. Buch und wahrscheinlich auch dem 2. und 4. und einigen Quaestionen aus dem 1. Sentenzenbuch des Franciscus von Marchia. Ich benütze Cod. 532 der Univ.-Bibl. Leipzig (= L), (Pergamenthandschrift aus dem beginnenden 15. Jahrhundert), und gebe auch die Seitenzahl d. Vat. lat. 1096 (= V), von dem mir photographische Abzüge zur Verfügung stehen. Der Text der beiden Handschriften stimmt im großen und ganzen überein und deckt sich auch mit den bei Alfons von Toledo zitierten Stellen. Die von Ehrle genannte, davon verschiedene Redaktion einer neapolitanischen Handschrift habe ich nicht berücksichtigt.

[2] Ista conclusio non querit de theologia vie acquisita vel possibili acquiri per ingenium humanum, quia talem habitum posset acquirere unus infidelis. Sed querit precise de theologia nobis revelata nec querit de theologia revelata in se, sed quantum ad nos. Utrum scilicet theologia nobis revelata sit habitus scientificus (L. 10 va, V. 4 vb).

[3] Ista conclusio videtur mihi multrum dura (ebendort).

tigt sich zum Schluß mit drei Zweifeln, die namentlich aus der Kontingenz der theologischen Erkenntnisse genommen sind[1]. Gregor von Rimini hat für die Ansichten des Franciscus von Marchia eine gute Einteilung getroffen, wenn er sie in folgende drei Punkte zusammenfaßt: Primum est, quod articuli fidei et eadem ratione ea, quae continentur in sacra scriptura, ex quibus velut principiis constant discursus theologici, non tantum sunt nobis credita, sed etiam evidentia et intellecta. Secundum, quod theologia per huiusmodi discursum acquisita est scientia proprie dicta. Tertium, quod his non obstantibus adhuc fides est nobis propter assensum necessaria[2].

Die Ansicht des Franciscus von Marchia zerfällt deutlich in zwei Teile. In dem ersten sucht er den Nachweis zu erbringen, daß der Glaube als letzte Unterbauung eine unmittelbare Evidenz fordert. Im zweiten sucht er trotzdem die Notwendigkeit des Glaubenshabitus und die Beteiligung des Willens am Glaubensakt nachzuweisen.

Für seine erste These variiert er den Gedanken, daß jede Glaubenszustimmung eine unmittelbare Einsicht als Vorbedingung verlange in verschiedenen Beweisen: nullus tenetur indubitanter credere illud, quod non est sibi per se notum nec est sibi deductum ex aliquo per se noto. Nun besteht für den Katholiken die Pflicht zum Glauben an alle Artikel; also muß derselbe auf eine unmittelbare oder abgeleitete Einsicht zurückgehen. Der Obersatz ergibt sich nach Franciscus aus folgender Erwägung. Einer conclusio stimmt man nur zu wegen der Einsicht, die man von ihr hat, sonst würde man ja auch das Gegenteil behaupten können, und zwar richtet sich die Festigkeit der Zustimmung nach dem Grad der Erkenntnis. Eine unzweifelhafte Zustimmung, wie sie der Glaube verlangt, setzt also eine

---

[1] Franciscus kündigt zu Beginn der quaestio drei Unterfragen an, formuliert aber dann nur zwei. In der Durchführung tritt auch diese Gliederung nicht mehr klar hervor. Die beiden entgegengesetzten Ansichten werden zweimal aufgeführt, wobei das erste Mal abgebrochen wird mit einem contra utramque conclusionem quere infra (L. 10va, V. 4vb). Die Erklärung liegt darin, daß wir es mit einem reportatum zu tun haben, das unmittelbar dem mündlichen Vortrag nachgeschrieben ist. Daß hierbei die Gliederung undeutlicher hervortritt, daß dem Vortragenden oder Nachschreibenden ein Punkt einer früheren Ankündigung entfallen kann, ist verständlich. Auch die Art der Ausführung, die zum Teil rhetorische Breite annimmt und denselben Gedanken in immer neuer Fassung wiederholt, weist deutlich auf die Entstehung des Kommentars und des Textes aus dem mündlichen Vortrag hin.

[2] Greg. Ariminensis . . . lecture super primo et secundo Sententiarum, Venetiis 1532, Prol. q 1 a 4.

unfehlbare Erkenntnis voraus; eine solche ist aber in genere noticie nur die noticia per se nota vel deducta ex per se nota[1].

Dasselbe Argument bringt Franciscus in immer wieder neuen Formulierungen. Man glaubt etwas nur, wenn seine Wahrheit feststeht, nicht umgekehrt. Nach dem Satz propter quod unumquodque et illud magis muß diese Erkenntnis sicherer sein als der Glaube selbst; als solche kann aber nur die wissenschaftliche Erkenntnis in Frage kommen, d. h. eine unmittelbare oder abgeleitete Einsicht.

Franciscus von Marchia unterscheidet hier zwar deutlich zwischen der Einsicht in die Richtigkeit einer Sache und der Festigkeit, mit der man ihr zustimmt. Nach ihm ist aber die Festigkeit der Zustimmung einzig und allein bewirkt von der Einsicht in die Wahrheit der Sache. Da aber die Wirkung nicht die Ursache übertreffen kann, so braucht eine absolut sichere Zustimmung als Voraussetzung eine evidente Gewißheit[2].

Der zweite Beweis, den Franciscus von Marchia für seine These anführt, ruht auf denselben Grundlagen. Ein Satz kann unserem Intellekt als falsch oder als wahr bekannt sein. Im ersten Fall wird er unbedingt abgelehnt, im zweiten in zweifelsfreier Zustimmung angenommen. Wenn wir aber nur eine Wahrscheinlichkeitserkenntnis von etwas haben, so können wir

---

[1] L. 10va, b, V. 4vb und 5ra. Der Beweis ist fast genau bei Alfons von Toledo, Lectura super libr. Sententiarum Venetiis 1490, Prol. q 2 a 3 u. 4 wiedergegeben.

[2] Da die Argumente des Franciscus von Marchia bei Alfons von Toledo gedruckt sind und zwar nur mit kleinen, den Inhalt nicht berührenden textlichen Abweichungen von den beiden von mir eingesehenen Handschriften, so begnüge ich mich die entscheidenden Stellen anzuführen.

Nullus tenetur firmius adherere conclusioni, quam sit certitudo noticie, propter quam adheret conclusioni; patet quia conclusio non debet excedere certitudinem principii. Sed omnis, qui assentit conclusioni alicui, non assentit nisi propter aliquam noticiam, quam habet de ista conclusione, aliter enim frustra assentiret illi conclusioni plus quam conclusioni opposite; igitur nullus tenetur firmius assentire conclusioni, quam sit certitudo noticie, propter quam assentit. Sed nulla noticia citra noticiam per se notam vel deductam ex per se nota est certa infallibiliter in genere noticie; ergo . . .

Nullus credit aliquid, nisi quia constat sibi illud et non econverso; non (L. om.) ideo constat sibi, quia credit, sed econverso ideo credit, quia constat. Ex hoc arguo; propter quod unumquodque tale et illud magis; sed quisquis credit, ideo credit consequenter, quia constat sibi antecedenter; ergo noticia, qua constat sibi, debet esse cercior ipsa fide. Sed nulla noticia est cercior fide, nisi noticia scientifica; ergo . . .

Confirmatur, quia effectus non debet excedere causam, sed assensus fidei est quidam effectus noticie de re, cui assentit; ergo assensus non debet esse firmior certitudine noticie preambule (L. 10va, V. 5ra) . . .

uns weder für die Ablehnung noch für die Zustimmung entscheiden. Da der christliche Glaube eine unzweifelhafte Zustimmung verlangt, so kann er nicht auf einer Wahrscheinlichkeitserkenntnis beruhen, sondern setzt die volle Gewißheit von seiner Wahrheit voraus.

Der dritte Beweis geht von der Voraussetzung aus, daß der Glaubenshabitus seinem Wesen nach gegen die Wahrheit indifferent ist, genau so wie die Meinung. Der Glaube ist nun aber tatsächlich und zwar unfehlbar auf das Wahre gerichtet. Diese unfehlbare Wahrheit kann er also nur durch einen die Wahrheit garantierenden habitus haben. Als solcher kommt aber nur ein eigentliches Wissen um die Wahrheit der Glaubenssätze in Frage[1].

Franciscus hat in seinem Beweise die Art der von ihm geforderten Einsicht nicht näher bestimmt. Er tut das gelegentlich eines Einwandes, den er sich machen läßt. Die Zustimmung zu den Glaubenswahrheiten kann, so sagt man, gefordert werden nicht bloß auf Grund einer unmittelbaren oder mittelbaren Einsicht, sondern auch dann, wenn sie von der ersten unfehlbaren Wahrheit verbürgt werden. Die Gewähr für die Wahrheit des Glaubens ist eben nicht durch innere Einsicht, sondern durch das äußere Zeugnis der ersten Wahrheit gegeben.

Franciscus hält dem Einwand gegenüber seine drei Beweise voll aufrecht; auch beim Autoritätsglauben ist eine letztliche unmittelbare Einsicht Bedingung der Zustimmung, zwar nicht eine evidencia intrinseca, aber eine evidencia extrinseca. Seine Ausführungen sind von Scotus inspiriert, wenn er fragt: Die Tatsache der Offenbarung durch die erste Wahrheit ist entweder in sich bekannt, bzw. aus in sich Bekanntem abgeleitet, oder nicht. Wenn ja, dann ist eine Einsicht die Grundlage allen Glaubens und bewirkt ein Wissen und zwar ein direktes Wissen von der

---

[1] Item tercio nullus habitus de se formaliter neuter ad utrumque oppositorum ex se determinatur ad alterum illorum, nisi mediante habitu determinate respiciente alterum illorum, nisi a casu; patet, quia illud, quod est ex se formaliter indeterminatum, non determinatur, nisi per illud, quod est de se formaliter determinatum. Sed fides quecunque, quantum est ex se et ex formali racione sua, est neutra ad verum et falsum, sicut et oppinio, quia fides, quantum est ex se formali racione sua, potest esse falsa sicut et vera; ergo fides non determinat precise ad verum, nisi per alium habitum determinate respicientem verum, nisi a casu. Sed fides nostra precise determinatur ad verum et sibi non potest subesse falsum, et non a casu . . . igitur determinatur precise ad verum per habitum determinate respicientem verum. Talis autem habitus non est oppinio, quia oppinio non determinate respicit verum; igitur talis habitus est sciencia proprie dicta (L. 10 vb, 11 ra; V. 5 ra).

Geltung der Glaubensinhalte; wenn nein, dann bliebe als Erkenntnisquelle nur wieder eine göttliche Offenbarung, und das ergäbe eine unendliche Reihe. Franciscus gefällt sich dieses Argument bis aufs letzte auszupressen[1]. Es muß also eine Offenbarung geben, deren Existenz selbst nicht wieder geoffenbart, sondern in sich bekannt ist oder aus Evidentem erschlossen wird. Auch die Gewähr für die Wahrheit eines Glaubenssatzes ist nur dann vorhanden, wenn gewiß ist, daß der Glaubenssatz von Gott geoffenbart ist. Ist diese Offenbarungstatsache nicht in sich selbst bekannt, dann ist sie zur Wahrheit selbst indifferent und kann nicht zur Stütze der Wahrheit dienen[2]. Außerdem ist die Wahrheit des Offenbarungsinhalts abhängig von der Wahrheit der Tatsache der Offenbarung, er kann also nicht gewisser sein als letztere[3].

Franciscus gewinnt die Glaubensgewißheit also auf diskursivem Weg: . . . tota theologia innititur duabus premissis; prima est, quod omne revelatum a Deo est verum, secunda, quod omne revelatum a causa supernaturali ostendente signa supernaturalia est revelatum a Deo, igitur . . . (V. 9 rb, L. 15 vb).

Nach Franciscus von Marchia setzt die Glaubensgewißheit ein Wissen vom Geltungswert des göttlichen Zeugnisses voraus und auch ein Wissen von der Tatsächlichkeit der Offenbarung. Auf welche Weise wir die Tatsache der Offenbarung erkennen können, behandelt er nur kurz. Dieses Wissen wird erlangt durch übernatürliche Zeichen, die zur Bekräftigung der Offenbarung von Gott gewirkt worden sind, und die nicht

[1] . . . reduco racionem: nullus tenetur indubitanter credere illud quod non est per se notum nec deductum ex per se noto nec revelatum a prima veritate. Sed hoc esse revelatum a prima veritate non est per se notum nec deductum ex per se noto nec revelatum a prima veritate; quia tunc esset revelacio revelacionis et illa secunda revelacio non est tibi per se nota nec deducta ex per se noto plus quam prima revelacio nec est revelata tercia revelacione, quia illa tercia revelacio non est per se nota nec deducta ex per se noto plus quam prima et secunda revelacio nec est revelata quarta revelacione, quia tunc iremus in infinitum in revelacionibus et ita non erit dare primam revelacionem, cui innitatur intellectus et sic nihil oportebit credere, vel oportet dare primam revelacionem non revelatam alia revelacione . . . (L. 11 ra, V. 5 rb).

[2] . . . esse a prima veritate ex se non est determinatum ad verum apud intellectum, quia apud intellectum non est determinatum esse verum, nisi determinatum est, esse a prima veritate; ergo fides non determinatur ad verum a prima veritate revelante, nisi hoc esse revelatum a prima veritate sit per se notum (L. 11, rb, V. 5 rb).

[3] . . . quod hoc revelatum sit verum apud intellectum, dependet ex connexione istius ad primam veritatem; igitur quod hoc sit verum, non potest esse cercius quam sit certum, quod hoc sit revelatum a prima veritate.

bloß Wahrscheinlichkeitsgeltung, sondern eine sichere und zwingende Beweiskraft haben. Bei der Begründung dieser These geht Franciscus allerdings nicht apologetisch vor; er will die Glaubensgewißheit, die ihm und seinen Zeitgenossen eine unbestrittene Gegebenheit bedeutet, nicht erst begründen, sondern erklären[1]. Franciscus schließt von der unzweifelhaften Gewißheit des Glaubens auf die unzweifelhafte Gewißheit der den Glauben stützenden Zeichen. Er zieht also auch die Glaubwürdigkeitsgründe ins Glaubensmotiv herein. Die Gewißheit seines diskursiv gebauten Glaubenssatzes hat nach Franciscus nicht im Glaubensmotiv der prima veritas revelans seine letzte logische Verankerung, sondern sie geht diskursiv auf die Glaubwürdigkeitsgründe zurück, von denen sie wie eine Schlußfolgerung aus den Prämissen sich ableitet. Sie kann also auch nicht größer sein als die Gewißheit der Glaubwürdigkeitsgründe. Da nun die Glaubensgewißheit eine absolute ist, so muß auch die Gewißheit der Glaubwürdigkeitsgründe eine vollkommen gesicherte sein: . . . nulla conclusio excedit virtutem sui medii. Sed ista signa supernaturalia comparantur ad fidem nostram sicut medium ad conclusionem; ergo fides non est cercior istis signis. Der Versuch, die Glaubensgewißheit in logischem Schluß aus den Glaubwürdigkeitsgründen zu gewinnen, den man mit Unrecht dem oft mißverstandenen De Lugo zum Vorwurf macht, ist tatsächlich im 14. Jahrhundert von Franciscus von Marchia gemacht worden. Die weiteren Gründe, die Franciscus aufzählt, variieren nur denselben Gedanken: iste assensus (fidei) non potest causari ab aliquo medio probabili tantum, igitur a medio necessario.

Es entsteht somit nach Franciscus von Marchia ein Wissensglaube, der genau die Festigkeit hat, jedenfalls keine größere haben kann, als die Gewißheit der ihn tragenden Voraussetzungen hat. Trotzdem sucht Franciscus den Glauben und die Notwendigkeit der Willenszustimmung beim Glaubensassens zu retten. Er gewinnt sie, allerdings mit Umbiegung seiner eigenen Aufstellungen, auf folgende Weise:

Franciscus unterscheidet vier Arten wissenschaftlichen Schlußverfahrens, je nachdem man a priori oder a posteriori eine passio unmittelbar vom Subjekt erschließt oder indem man a priori oder a posteriori eine passio, d. h. die Wahrheit oder Unrichtigkeit, von dem Satz erschließt, der die passio vom Subjekt be-

[1] . . . signa probabilia non faciunt, nisi fidem probabilem, non fidem necessariam . . . Sed ista signa faciunt fidem necessariam et inconcussam, non fidem probabilem tantum . . . ergo illa signa sunt necessaria, non probabilia tantum (L. 11 vb, V. 5 vb).

hauptet. Die Theologie geht den letzteren Weg, sie erschließt die Wahrheit der geoffenbarten Sätze a posteriori aus ihrem Geoffenbartsein: (theologia vie), que concludit immediate a posteriori veritatem de illa conclusione, quod Deus est unus et trinus, per hoc, quod est revelatum a Deo et omne revelatum a Deo est verum et mediate veritate conclusa de isto articulo, concludit predicatum de subjecto, scilicet esse trinum et unum de Deo et ita intellectus possit habere evidenciam de veritate conclusionis, de ipsa conclusione non habendo evidenciam de priori de inherencia passionis et ita fides est necessaria propter inevidenciam predicati de subjecto, quamvis veritas conclusionis sit evidens de conclusione et propter inevidenciam passionis de subjecto revocatur in dubium veritas conclusionis de conclusione (l. fol. 11 vb). Franciscus betont also mit aller Schärfe, daß das Wissen um die Glaubenswahrheiten nur eine evidentia extrinseca, keine evidentia intrinseca bedeutet. Nur die erstere würde eine zwingende Zustimmung zur Folge haben. Außerdem macht Franciscus die wichtige Unterscheidung zwischen einer Gewißheit, die sich per medium morale oder naturale, und einer solchen, die sich per medium mathematicum ergibt. Im letzteren Falle findet der Intellekt keinerlei Schwierigkeiten in der Zustimmung; im ersteren Falle dagegen wird, wenn es sich um ein medium extraneum . . . acceptum ab aliquo extraneo handelt, keine Einsicht in den Sachverhalt erreicht; so kann zwar die tatsächliche Geltung eines Satzes auch zwingend erschlossen werden, aber die bleibende Inevidenz des Inhalts und die gegen ihn sprechenden Schwierigkeiten können die certitudo adhaesionis ins Schwanken bringen und machen deshalb den Glaubenshabitus und den Einfluß des Willens nötig[1]. Durch den Mangel dieses Habitus erklärt sich der Unglaube der Heiden. Die Kontingenz der theologischen Wahrheiten hindert nicht ihren

[1] Quoddam vero est medium necessarium extraneum, non proprium acceptum ab objecto vel a principiis subjecti; sed est acceptum ab aliquo extraneo et tale medium, quia necessarium ex se facit necessario assentire conclusioni. Sed quia non est medium proprium, non facit evidenciam sufficientem de conclusione; et quia non facit evidenciam de conclusione et multa apparencia videntur esse repugnancia conclusioni, ideo propter repugnanciam apparentem et propter inevidenciam concomitantem eius certitudo adhesionis revocatur in dubium et fit dubium, quod erat certum: propter quod est necessarius aliquis habitus inclinans potenciam, ne certum revocetur in dubium, et tale est medium fidei nostre . . . non facit evidenciam de conclusione credita, sed tantum facit assensum necessarium; verum quia conclusioni videntur multa repugnare et conclusio credita non est evidens per medium istud, ideo nisi assit habitus aliquis determinans intellectum, certitudo medii revocatur in dubium (L. 12 rb, V. 6 rb).

Wissenschaftscharakter, denn die Wissenschaft fordert nicht unbedingt eine aus den Begriffen gewonnene Notwendigkeit, es genügt auch eine durch eine causa extrinseca gegebene Gewißheit[1]. Der Glaubenshabitus hat nach Franciscus von Marchia nicht die Aufgabe, die Festigkeit der Zustimmung zu bewirken, sondern die auf logisch intellektuellem Wege gewonnene Glaubensgewißheit zu erhalten und die Glaubensschwierigkeiten aufzuheben.

Franciscus hat auf diese Weise seine Theorie in notdürftige Übereinstimmung mit der katholischen Tradition zu bringen gesucht. Die Bemühungen unseres Scotusschülers, die Notwendigkeit der freien Zustimmung und der Glaubensgnade zu retten, sind inkonsequente Abschwächungen seiner Theorie und ändern wenig an seinem System. Nach wie vor hält er an der evidentia extrinseca der Glaubenswahrheiten fest. Da diese aber nur ein Wissen um die tatsächliche Gültigkeit der Glaubenssätze, nicht aber eine Einsicht in ihren inneren Sachverhalt vermittelt, so hebt sie die Freiheit der Zustimmung nicht auf, zumal gewisse Schwierigkeiten gegen den Glauben bestehen bleiben. Diese Hemmnisse zu beseitigen, das ist nach Franciscus von Marchia die Aufgabe des Willens[2] und der Glaubensgnade. In seinem Wesen bleibt der Aufbau des Glaubensaktes bei ihm ein rein intellektualistischer, syllogistischer.

Wir können somit die interessante Feststellung machen, daß Franciscus de Marchia dem Willen in der Glaubensbegründung genau dieselbe untergeordnete und akzidentelle Rolle zuweist, welche ihm im System des Gottfried von Fontaines und seiner Schule zugefallen war. Der Grund liegt in der eng verwandten erkenntnistheoretischen Anschauung, daß jede feste, zweifelsfreie Zustimmung eine objektive Evidenz zur Voraussetzung hat, und daß die im Willen gründende certitudo adhaesionis zur Erklärung der Glaubensgewißheit nicht ausreicht. Beide müssen deshalb die absolute Sicherheit der Glaubenszustimmung auf anderem Weg zu gewinnen suchen. Während nun Gottfried und seine Schüler den rein rationellen Weg wegen der Freiheit und Verdienstlichkeit des Glaubensaktes für unmöglich halten und deshalb zu der irrationellen, charismatischen Begründung der Glaubensgewißheit aus der Glaubensgnade ihre Zuflucht nehmen, verwirft die scotistische Schule bei ihrer Antipathie gegen die eingegossenen habitus diesen Versuch und wird von Anfang an

[1] . . . ex alia causa extrinseca copulantur termini (ebendort).

[2] Franciscus von Marchia weist somit dem Willen eine ähnliche Rolle zu wie die Gottfriedsche Schule. Während aber bei dieser die Glaubensgnade den letzten Gewißheitsgrund des Glaubens bildet, ist sie bei Franciscus gleich dem Willen nur von akzidenteller Bedeutung.

auf den entgegengesetzten Weg gedrängt, zu einer mehr logisch-diskursiven Glaubensbegründung, welche bei Franciscus von Marchia ihre klarste Ausgestaltung fand.

Es ist begreiflich, daß diese extreme Lösung der Glaubensgewißheit im Sinne eines logisch rationellen Schlußverfahrens Widerspruch gefunden hat. Als einer der ersten hat sich der Autor von Vat. lat. 1113 gegen Franciscus von Marchia gewandt und zwar in einer eigenen Quaestio, „que distincte mota est propter prolixitatem vitandam" (Vat. lat. 1113, fol. 19va). Am Rand steht vermerkt „opinio francisci". Kurz bringt der anonyme Scotusschüler die Argumente des Franciscus, die er in fünf Beweisen zusammenfaßt. Ihnen gegenüber verweist er auf die Tradition, welche die Gewißheit des Glaubens immer aus dem Glaubenshabitus und der kirchlichen Autorität abgeleitet habe. Die Berufung auf die Evidenz der Wunder als Beweis für die Offenbarungstatsache bestünde nur dann zu Recht, wenn diese Evidenz nicht bloß für die Augenzeugen, sondern auch für uns gelten würde. Die Beweiskraft der signa war aber nicht bloß für die Ungläubigen nicht zwingend, sondern hat auch den Gläubigen nur eine gewisse Wahrscheinlichkeitsgewißheit gegeben[1]. Die Ansicht des Franciscus müßte praktisch jede Dunkelheit und Rätselhaftigkeit des Glaubens aufheben, was der Erfahrung widerstreitet. Die Wahrheit der Proposition zum Beweisziel der Theologie machen, würde sie zu einem Teil der Logik herabwürdigen[2].

Unser Anonymus verrät einen guten Blick, wenn er die ungenügende Unterscheidung zwischen der certitudo evidenciae und adhaesionis als die Hauptfehlerquelle des Franciscus ansieht. Er geht seine Argumente im einzelnen durch und weist nach, daß sie zwar für die certitudo evidenciae gelten, keineswegs aber für die certitudo adhaesionis[3]. Wäre die Theorie

---

[1] . . . licet aliquibus fidelibus probabilitatem inducerent ante fidem infusam, non tamen noticiam scientificam et evidentem (Vat. lat. 1113, 20rb).

[2] Si ergo theologia, in quantum est sciencia, considerat veritatem proposicionis tanquam passionem propriam, sequitur, quod proposicio erit subjectum in theologia, in quantum est sciencia, cuius oppositum ille tenet, sequeretur eciam, quod theologia esset quedam pars logice, cuius est considerare veritates proposicionum (20rb, ebendort).

[3] Respondeo ad argumenta sua per ordinem, premissa illa distinctione de certitudine cognicionis evidencie et adhesionis . . . quod nullus tenetur indubitanter et inconcusse credere articulum, nisi proponatur ei ut per se notum; dico quod ista est falsa, quia credere est actus fidei, que non est ex certis evidentibus et per se notis certitudine evidencie, sed certitudine adhesionis ex imperio voluntatis et inductione divina ad assenciendum vero complexo non evidenti (fol. 20va).

richtig, so könnten nur die Theologen zur Glaubensgewißheit gelangen, da allen anderen die notwendige Einsicht fehlt.

Einen schroffen Gegner findet Franciscus de Marchia in seinem Ordensbruder Johann von Rodington. In der ersten quaestio seines Sentenzenkommentars (Vat. lat. 5306) führt dieser ganz kurz zusammengefaßt die Beweise des Franciscus an und stellt ihnen ohne viele Widerlegung und Beweise seine voluntaristischen Behauptungen gegenüber[1].

Am eingehendsten beschäftigt sich Alfons von Toledo mit der Theorie des Franciscus von Marchia. Er gibt nicht nur dessen Argumente zum großen Teil wörtlich wieder, sondern widmet ihnen auch eine ausführliche Kritik. Sein Gesamturteil ist hart: die Forderung, daß die Glaubensartikel auf unmittelbare oder abgeleitete Einsicht zurückgeführt werden müßten, ist nicht bloß falsch, sondern unkatholisch: non solum non est vera, sed deviat a catholica veritate[2]. Nach der Theorie des Franciscus würde eine alte Frau, die keine Einsicht in die Voraussetzungen der Glaubensgewißheit hat, nicht zum Glauben verpflichtet sein, quod est erroneum et contrarium veritati. Ein Ungläubiger würde, je nachdem er die geforderte Einsicht hätte oder nicht, entweder mit Notwendigkeit dem Glauben zustimmen, oder es würde die Pflicht zur gläubigen Annahme für ihn aufhören. Besonders weist Alfons auf all die inconvenientia hin, die der Ausschluß des freien Willens beim Glaubensakt, wie er in der Theorie des Franciscus von Marchia sich ergibt, zur Folge hätte, nämlich die Aufhebung seines freien, verdienstlichen Tugendcharakters. Auch die behauptete Evidenz der signa lehnt Alfons ab, da sie uns gar nicht gegenwärtig seien und der geschichtliche Weg, auf dem wir von ihnen Kenntnis erhalten, keine Evidenz gestattet; sie sind nicht evident, sondern nur geglaubt, „tantum credita" sunt. Den Versuch des Scotisten, zuletzt doch die Notwendigkeit des Glaubenshabitus nachzuweisen, brandmarkt er als Selbstwiderspruch: non consonat sibi ipsi et repugnat propositioni sue. Franciscus behauptet die Evidenz der Beweisglieder und des Beweisverfahrens und will doch schließlich die Evidenz des Glaubens nicht zugeben, um so einen Platz für den Glaubenshabitus zu finden. Es bleibt aber nur die Alternative: entweder schließt der Beweis durch das Medium (auch das medium extraneum) zwingend, dann ist jeder Glaube überflüssig und die Folgerung für Gläubige wie Ungläubige notwendig gewiß, oder der Beweis schließt nicht

[1] Vgl. unten S. 152 f.
[2] Sent. Com. Prol. q II, a 3 (Venetiis 1490).

zwingend, dann stößt das die eigenen Grundsätze des Franciscus um.

Nach Gregor von Rimini ist die Theorie des Franciscus von Marchia „falsa et implicat repugnantiam". Die Erfahrung sagt, daß die Glaubensartikel nicht in sich bekannt sind. Auch die beiden Prämissen, aus denen Franciscus diskursiv die Glaubensgewißheit ableitet, sind nicht in sich bekannt. Die Untrüglichkeit Gottes und der Offenbarung ist nicht evident, denn manche Theologen rechnen mit der Möglichkeit, daß Gott auch Falsches offenbaren könne; noch weniger ist die Tatsächlichkeit der Offenbarung in sich bekannt: nam mere credendum est, quod contenta in sacra scriptura fuerunt a Christo revelata: per nullam enim viam hoc scimus, nisi quia hoc credit ecclesia et sic audivimus a patribus nostris[1]. Sonst gleicht die Erwiderung des Gregor von Rimini in vielem der des Alfons von Toledo. Auch Johann von Basel schöpft seine Kenntnis der Theorie des Franciscus von Marchia, wie er selbst gesteht, aus Alfons von Toledo, der durch seine ausführlichen Zitate auch sonst oft als Quelle gedient hat.

Eingehend wird die Theorie des Franciscus auch von Heinrich von Oyta und Johann Brammart bekämpft, ohne daß beide in ihrer Entgegnung etwas wesentlich Neues brächten[2].

Franciscus von Marchia ist nicht der einzige aus der Scotistenschule, der den Glauben auf logisch rationellem Weg aus den Glaubwürdigkeitsmotiven abzuleiten suchte. Wenn man auch fast allgemein seine extremen Konsequenzen ablehnte, so teilten doch manche seine grundsätzlichen Anschauungen und versuchten die Glaubensbegründung auf dem wesentlich gleichen Weg[3].

Bei Johann Reading und W. Chatton, zwei Zeitgenossen des Franciscus von Marchia, beide aus der Oxforder Franziskanerschule, geht die Glaubensbegründung grundsätzlich in der gleichen Richtung.

Die wenigen über Johann von Readings Leben und

---

[1] Gregor von Rimini, Lectura super primo et secundo Sent., Venetiis 1532, Prol. q 1 a 4.

[2] Vgl. B. F. M. Xiberta, De magstrio Joh. Brammart, O. Carm., Anal. Ord. Carm. V (1926), 489—543.

[3] Robert Cowton erwähnt und bekämpft z. B. eine ganz ähnliche Ansicht, die behauptet, zur Wissenschaftlichkeit der Theologie sei nicht notwendig: quod principia eius sunt nota ex evidencia terminorum, sed sufficit, quod supponantur et credantur et cognoscantur inductione et experimencia (?) . . . cognoscimus principia credibilia non solum per inductionem, sed per experienciam, per mirabilia experta et visa et talis noticia sufficit ad . . . scienciam (Leipzig Univ.-Bibl. Cod. 1401, fol. 263 rb).

Schrifttum bekannten Nachrichten hat E. Longpré zusammenfassend mitgeteilt und dabei auf seine Bedeutung als einem der ersten Gegner Ockhams aus dem eigenen Orden hingewiesen[1].

Der Sentenzenkommentar, von dem nur eine einzige, noch dazu unvollständige Handschrift bekannt ist[2], handelt ganz ausführlich von den Einleitungsfragen; von den die Glaubensbegründung betreffenden Problemen wohl am ausführlichsten in der Quaestio IV: Utrum cognicio theologica, quam habent communiter theologi de veritatibus mere theologicis, sit proprie sciencia vel possit dici sciencia.

Der Autor, dem es zunächst um die Klärung des Wissenschaftscharakters der Theologie zu tun ist, kämpft gegen eine Ansicht, welche die Theologie als Wissenschaft im eigentlichen Sinne ausspricht und eine doppelte Evidenz für sie in Anspruch nimmt, eine evidencia extrinseca, nämlich die Gewißheit von der Wahrheit der theologischen Prinzipien auf Grund des göttlichen Zeugnisses, und eine evidencia negativa, d. h. die

---

[1] E. Longpré, Jean de Reading et le b. Jean Duns Scot, La France Franciscaine VI (1923), 99—109. Reading ist der 45. Lektor der Franziskanerschule zu Oxford; seine Lehrzeit darf nicht vor 1319 angesetzt werden. Um 1323 ist er Ordenslehrer in Avignon. Sein Sentenzenkommentar ist nach dem Ockhams abgefaßt und wohl vor der Heiligsprechung des heiligen Thomas von Aquin und wird so von Longpré zwischen 1319 und 1323 angesetzt.

Reading hat den Doctor subtilis noch gekannt, wie die Mitteilung einer mündlichen Äußerung des Scotus beweist, Florenz Bibl. Naz. Conv. soppr. 95, D 4, fol. 47r (Longpré, 102). Ich verweise noch auf die Berufung Readings auf eine eigenhändige Bemerkung des Scotus zu einer Stelle im Prolog, die für Readings Beziehung zu Scotus wie für die Überlieferungsgeschichte der Scotustexte von gleichem Interesse sein dürfte: . . . dicit doctor super prologum in quodam loco de manu sua scriptum, non tamen in scripto communi, quod theologia, ut communiter scienti scripturam est habitus determinate offerens objecta fidei; nam habitus habentes evidenciam ex objectis illa offerunt, non sic fides, sed tantum inclinat, quia testi extrinseco inititur; unde alius habitus necessarius est, quo firmiter cognoscatur, que sunt objecta fidei, sicud preter temperanciam inclinantem in actum temperati necessaria est prudencia; esset autem prudencia sicud fides, si tantum inclinaret ad assenciendum veris dictatis secundum rectam racionem nec illa ostenderet, sed moralis sciencia proponeret illa; hec iste.

[2] Florenz Bibl. Naz. Conv. soppr. 95, D 4. Die Beschreibung der Handschrift bei Longpré, l. c. S. 105—109 (Pergamenthandschrift aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts mit 314 Bl. Inc: Quia secundum Aug. VI. Conf. c. 5). Der Codex trägt eine Zählung nach Seiten und zwar sind die ersten 14 Seiten mit den Buchstaben a bis p (k ist ausgelassen), die weiteren mit Zahlen 1—591 gezählt, dann folgen noch 9 nicht numerierte Seiten. Ich kann nach meinen Notizen nur diese Zählung angeben.

Einsicht in die Widerspruchslosigkeit der theologischen Wahrheiten[1].

J. v. Reading lehnt die evidencia negativa glatt ab; kein Theologe sieht ein, daß die theologischen Wahrheiten keinen Widerspruch enthalten (S. 45). Die evidencia extrinseca dagegen leugnet er nicht, er stellt nur in Abrede, daß sie ausreiche, die Wissenschaftlichkeit der Theologie zu begründen. Nach ihm setzt jede eigentliche Wissenschaft ein Wissen um die Gründe, also die evidencia intrinseca voraus (S. 47, 50, 53). Wenn die Gegenpartei also argumentiert: . . . omnes videntes christum suscitare lazarum potuerunt habere evidenciam, quod erat deus vel servus dei et per consequens quod non poterat mentiri nec falli et ista duo precise sufficere deberent ad habendam scienciam de revelatis a christo, quia nulla alia possent esse magis evidencia ad causandum evidenciam de revelatis (S. 47), so lehnt J. v. Reading nicht so fast die beiden Vordersätze ab, sondern bestreitet vielmehr nur die Richtigkeit der Folgerung. Die Wunder können zwar eine äußere Evidenz bewirken, aber nicht jene innere aus den Begriffen abgeleitete Kenntnis, wie sie zur eigentlichen Wissenschaft notwendig wäre[2]. Eine solche hätte ja als notwendig und zwingend alle Augenzeugen umfassen müssen. Außerdem müßten die Glaubenswahrheiten in einer inneren notwendigen Beziehung zu den Wundern stehen; der bloß äußere kontingente und akzidentelle Zusammenhang zwischen ihnen und den Wundern kann nicht die Grundlage einer Wissenschaftserkenntnis bilden (S. 47 u. 54).

Man könnte versucht sein, die durch die Wunder geschaffene Evidenz als eine evidencia ex effectu zu erklären. Eine solche genüge für die Wissenschaft und sei durch die Wunder Christi geschaffen worden. Johann v. Reading bestreitet nicht

---

[1] (evidenciam) . . . una affirmativa ex testimonio scilicet tali, cuius infallibilis certitudo est evidens intellectui, . . . quia apostoli videntes miracula facta per Christum habuerunt certam evidenciam ipsum esse Deum et per consequens aliqua revelata ab ipso esse vera et isto modo habuerunt evidenciam de articulis ab eo revelatis per sensum et experienciam, quam habuerunt in miraculis visis . . . alia evidencia negativa . . . positis terminis Deus est trinus est notum intellectui disposito non esse repuganciam inter eos . . . (Conv. soppr. 95, D 4, S. 45).

[2] . . . ex miraculo facto fuisset eis notum naturaliter istud miraculum esse a christo; virtute eius sola influencia dei generali concausante potuerunt forte conclusisse christum esse deum et ista proposicio fuisset eis scita a posteriori; sed quia istud suppositum non fuit eis notum, quia potuit fuisse istud miraculum a solo deo operante christo tantum invocante sicud operabantur miracula per prophetas et apostolos invocantes et tunc non potuerunt concludere christum esse deum plus quam prophetam vel apostolum esse deum (S. 53).

die theoretische Berechtigung dieser Beweisführung, aber er bestreitet die faktischen Grundlagen derselben. Ob ein Wunder von Christus durch eigene Kraft bewirkt wurde oder nur auf seine Fürbitte hin durch Gott selbst, ähnlich wie die Wunder der Propheten und Apostel, läßt sich aus dem Wunder selbst nicht feststellen[1], sondern nur aus dem durch das Wunder beglaubigten Zeugnis des Wundertäters.

Durch die Wunder allein ohne das Selbstzeugnis Christi hätten auch die Apostel keine Kenntnis von seiner Gottheit erlangen können; sie wußten darum nur durch das Zeugnis Christi und konnten so vielleicht eine evidencia extrinseca von der Richtigkeit seiner Aussage haben, aber kein eigentliches Wissen.

J. v. Reading lehnt es deshalb entschieden ab, mit Berufung auf die Wunder die Wissenschaftlichkeit der Theologie zu vertreten. Er tut es aber keineswegs deswegen, weil er die apologetische Beweiskraft der Wunder bezweifeln oder herabmindern möchte, im Gegenteil, nach ihm sind die Glaubenswahrheiten an Festigkeit jeder anderen Wissenschaft gleichwertig, das durch die Wunder verbürgte Zeugnis Gottes schafft sogar eine evidencia extrinseca[2]; Reading hält aber mit dieser Evidenz, anders wie Hervaeus Natalis und Johann von Neapel, die Freiheit und Kontingenz der Glaubenszustimmung vereinbar.

Von den Glaubenswahrheiten läßt sich keine evidentia scientifica gewinnen, weder eine ex terminis, noch eine ex effectu proprio, wohl aber kann man eine sciencia extrinseca davon haben auf Grund der göttlichen Bezeugung, die sich durch die Wunder mit einer den Erfahrungswissenschaften entsprechenden Gewißheit feststellen läßt.

Nach Johann von Reading kann man also argumentieren: Deus invocatus in testem pro aliqua doctrina confirmanda non assistit in faciendo opus soli deo possibile, cuius est miraculum et hoc, ubi talis doctrina est ad salutem vel damnacionem anime, nisi ista doctrina sit veridica; hoc est evidens intellectui. . . . Sed deus invocatus in testem a prophetis et a christo et apostolis et martiribus pro doctrina sacre scripture, quam predica-

---

[1] Dico ergo resumendo, quod evidencia ex miraculis non fuit in apostolis, ex qua potuerunt scire . . . christum esse deum, quia tunc ex talibus solis miraculis absque omni extrinseco potuerunt hoc conclusisse, licet christus non dixisset se fuisse deum . . . quando dicitur ultra, quod evidens est revelata a christo esse vera, dico hoc forte posset esse evidens quia falso testi non fuisset deus cooperatus miraculum . . . sed ista evidencia non est evidencia scientifica, quia non evidencia ex terminis (S. 53).

[2] Conv. soppr. 95, D 4, S. 50.

bant, confirmanda fecit opera soli deo possibilia utpote miracula; igitur ista sciencia est veridica. Dabei hält Johann den Ober- und Untersatz für genau so evident wie viele naturwissenschaftliche Prinzipien[1]. Diese Gewißheit hatten nicht bloß die Augenzeugen der Wunder Christi, das fortdauernde historische Wunder des Glaubens der Menschheit sichert sie auch den späteren Zeiten.

Trotzdem ist nach Johann von Reading eine fides infusa und accquisita notwendig, wodurch der Mensch geneigt gemacht wird, allem zuzustimmen, was Gott geoffenbart hat. Die Theologie zeigt die geoffenbarten Wahrheiten im einzelnen auf[2], die Zustimmung zur Offenbarung im allgemeinen wie zu den einzelnen Glaubenswahrheiten erfolgt aber durch den Glauben[3].

Mit Reading einig geht Jakob von Ascoli. In seinen „Quodlibet“[4] behandelt er die Frage: Utrum habitus theologie, ut habetur a viatore, sit habitus scientificus. Nachdem er die Ansichten des heiligen Thomas, des Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines bekämpft hat, legt er seine eigene Ansicht dar (fol. 67 ra). Jakob spricht der Theologie den Wissenschaftscharakter unbedingt ab, genau wie Johann von Reading, er betont aber genau wie er die absolute Sicherheit und Gewißheit ihrer Prinzipien. Der Theologe kann nämlich von den Glaubwürdigkeitsmotiven eine gleich große Gewißheit erlangen wie der Philosoph von den aus der Erfahrung geschöpften Gesetzen. Aus dieser Gewißheit ergibt sich für ihn, da Gott nicht für Falsches einstehen kann, die äußere Evidenz für die geoffenbarten Wahrheiten[5].

---

[1] in hoc argumento et maior et minor est ita evidens, sicud multa principia naturalia.

[2] Ista habitus est habitus oblativus in particulari objecta fidei et per consequens ut sic non est adhesitivus . . . (S. 58). Reading folgt hier genau der Ansicht des Scotus, vgl. ob. S. 101, Anm. 1.

[3] . . . primo supponenda est fides infusa et eciam adquisita, per quam adheret quilibet fidelis omni revelato a deo ita quod utraque fides inclinat ad adherendum omni revelato a deo . . . habens fidem duplicem istam et istum habitum adheret omnibus, que sunt in scriptura sacra, ita quod per fidem adheret illis tamquam revelatis. Sed per habitum istum offerentem cognoscit, ista esse revelata, non assenciendo isti, quod ista sunt revelata per istum habitum, sed per fidem, qua credit ecclesie dicenti omnia ista esse revelata (S. 58).

[4] Ich benütze Cod. 609 der Univ.-Bibl. Leipzig (Pergamenthandschrift aus dem 14. Jahrhundert mit 91 Bl. zweispalt.). Eine andere Handschrift liegt in Erfurt Amplon Q. 170.

[5] Ich setze zum Vergleich die betreffenden Stellen Jakobs von Ascoli und Johanns von Reading nebeneinander.

Während die meisten der bisher behandelten Theologen die Glaubensbegründung nicht als ein selbständiges Problem behandeln, sondern meist der Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie untergeordnet haben, wird die Frage nach der rationellen Begründung der Glaubenszustimmung von Walter Chatton und, in Abhängigkeit von ihm, von Wilhelm de Rubione ex professo zur Debatte gestellt.

Walter Chatton[1] fragt gleich in der ersten Quaestio seines Sentenzenkommentars, ob der Glaubensakt einen Akt der unmittelbaren Einsicht als Vorbedingung fordere: Utrum ipsa veritas theologica propter suam evidenciam requiratur in viatori-

Jakob de Ascoli, Leipzig, Cod. 609, fol. 67 ra:

. . . dico ergo, quod habitus theologicus ex articulis creditis tantum deductus non est scientificus, sed est quidam alius habitus, per quem adheret ita certitudinaliter sicut scienciis per experimentum . . .; theologus enim ex fide infusa et acquisita et ex tali habitu habet certitudinem, qua ita certus est, totam communitatem non errare de salute sua, sicut philosophus certus est, quod materia manet eadem sub formis contrariis et ita certus, quod qui resuscitat mortuos et facit miracula, est deus vel dei servus sicut philosophus, quod natura est principium motus et quietis, immo plus certus, quia aliqua principia apud unum philosophum fuerunt vera apud alium falsa, et ad talem certitudinem sequitur evidencia extrinseca, quia ex hoc, quod deus non assistit falso, sumitur evidencia extrinseca, quod omnia revelata sunt vera, sed non intrinseca, que est ex terminis.

Johann von Reading, Florenz, Conv. soppr. 95, D 4, S. 50:

. . . ita certus est theologus certitudine fidei et adhesionis de principiis suis, que sunt articuli, sicud naturalis (?) de principiis suis acceptis per sensum et experienciam . . . unde theologus tantam certitudinem . . . habet de principiis suis, quia scil. tanta communitas non errat de hiis, que sunt necessaria ad salutem, sicud philosophus habet, quod materia est eadem numero sub oppositis et non solum tantam habet certitudinem, imo tanta evidencia est loquendo de evidencia extrinseca communitatem aliquam non errare de salute sua et per consequens ista, que sunt quantum ad salutem suam, esse vera et ita eciam certitudo et eciam evidencia extrinseca, quod iste qui suscitavit mortuos et scivit cogitaciones hominum et predixit futura est deus vel servus dei, et per consequens, quod nec fallit nec fallitur et ita omnia ab eo revelata esse vera, sicud certum vel evidens est philosophis, quod natura est principium motus et quietis.

[1] Während K. Michalski (Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siecle, Bulletin Intern. de l'Acad. Polonaise d. sc. et des lettres, Cl. d. Philol., Cl. d'Hist. et d. Philos. I. Partie, Cracovice 1922, 59—88), Chatton zu den ersten Gegnern Ockhams zählt, „dont systématiquement il réfute presque toutes les assertions, sans toutefois jamais prononcer son nom" (S. 71) und E. Longpré (Gualtiero di Catton, Un Maestro Francescano d'Oxford, Studi Francescani IX [1923], 101—114), seinem Kommentar eine große historische Bedeutung zuschreibt: „esso è, nel suo insieme, la critica sottile e robusta di Gug-

bus ad actum credendi[1]. Nach Chatton ergibt sich die Möglichkeit oder Notwendigkeit einer evidenten theologischen Erkenntnis weder aus unserem Gottesbegriff (2. Artikel), noch aus anderen natürlichen Erkenntnissen (3. Artikel), auch nicht aus dem übernatürlichen Einwirken Gottes (4. Artikel). Dagegen bejaht er die im 5. Artikel gestellte Frage: Utrum ipsa veritas mere theologica nata sit causare assensum probabilem, circumscripto imperio voluntatis[2].

Chatton kämpft in diesem Artikel gegen eine Richtung, die in direktem Gegensatz zu Franciscus von Marchia die Begrün-

---

lielmo d'Ocham e di Pietro Aureolo" (S. 107), und neuerdings J. Kürzinger, a. a. O. S. 68 in ihm einen „Vertreter der konservativen-scotistischen Richtung" sieht, zählt Geyer (Die patristische und scholastische Philosophie[11], 588 f.) ihn als Anhänger der Nominalistenschule, der sich „an Ockham und Petrus Auroli anschließe", allerdings „gegenüber seinen Lehrmeistern eine gewisse Selbständigkeit zeige".

Welche Zuteilung das Richtige trifft, wage ich nach den Quaestionen des Prologs allein nicht zu entscheiden. Bei den unmerklichen und mannigfachen Übergängen zwischen Scotisten und Nominalisten wird es in vielen Fällen schwer sein eine einwandfreie, reinliche Grenzlinie zu ziehen. Oft wird sich eine verschiedene Stellungnahme ergeben, je nachdem man von verschiedenen Gesichtspunkten ausgeht oder verschiedenen Lehrmeinungen die entscheidende Bedeutung für ein System zumißt.

Jedenfalls war Chatton für die skeptischen Tendenzen des Doctor subtilis recht empfänglich. Er unterstreicht z. B. stark die Bedenken desselben gegenüber den aristotelischen und thomistischen Gottesbeweisen (Op. Ox. I, d 42; Rep. Par. I, d 42, vgl. Geyer, 513; Heim, a. a. O. S. 183). Der Beweis ex motu et causalitate führt nach ihm nur zu einem infinitum nobilius inferiorum, nicht aber zu einem infinitum, quo maius cogitari non potest sine repugnancia terminorum. Faßt man den Gottesbegriff in letzterem Sinne, so kommt der Existenz Gottes keine natürliche Evidenz zu: accipiendo deum secundum istum conceptum . . . deum esse non est naturaliter evidens (Conv. soppr. 357, C. 5, fol. 4 ra).

Chatton vollendete seinen Kommentar nach 1322, war 1330 noch in Oxford, kam gleich darauf nach Avignon und war dort 1333 und 1335 an theologischen Gutachten beteiligt; er starb wahrscheinlich am 20. April 1344 (Longpré, l. c. S. 104).

[1] Der Sentenzenkommentar Walter Chattons ist uns nach K. Michalski, Die vielfachen Redaktionen einiger Kommentare zu Petrus Lombardus, Misc. Ehrle I, Rom 1924, 217—264 in zwei Redaktionen erhalten, die in der Nationalbibliothek in Paris Cod. lat. 15886 und 15887 vorliegen. Pelster zweifelt, ob es sich um zwei selbständige Reportationen handelt und ob nicht Cod. 15887 eine abbreviatio darstellt (Schol. I, 143).

Ich benützte die Handschrift der Nationalbibliothek Florenz Conv. soppr. 357, C. 5 (Perg.-Handschr. aus d. Mitte d. 14. Jahrhund. mit 220 Bl. Die nähere Beschreibung bei Longpré, l. c. S. 105—107). Die Handschrift der Nationalbibliothek Paris Cod. lat. 15886 bietet zwar eine lesbarere Schrift, aber einen schlechteren, fehlerhaften Text.

[2] Conv. soppr. 357, C. 5, fol. 7 ra; Paris Nat. lat. 15886, fol. 8 va.

dung des Glaubens auf voluntaristischer Grundlage versucht und, wie es scheint, den Glaubwürdigkeitsgründen wenig Wert beigemessen hat. In Rob. Eliphat werden wir später einen Vertreter dieser Anschauungen kennen lernen[1]. Auch mit der Lösung des Duns Scotus und Durandus ist Chatton nicht zufrieden. Die Zurückführung der Glaubensgewißheit auf das oberste Prinzip: omne revelatum a deo est verum oder ecclesia regitur spiritu sancto ist ungenügend; denn für dieses oberste Prinzip erhebt sich wieder die Frage nach dem Grund seiner Gewißheit. Es kann dieselbe nicht aus den Begriffen haben, weil es sonst für Gläubige und Ungläubige in gleicher Weise zwingend wäre; es kann auch nicht von anderen Sätzen abgeleitet werden, weil es voraussetzungsgemäß das erste, weiter nicht zurückführbare Prinzip sein soll, es könnte also nur durch einen Willensbefehl gesichert sein: igitur ex sola voluntate assentitur. Eine solche Lösung ist aber nach Chatton unmöglich. Jeder Glaubensartikel und jenes primum credibile braucht eine für einen Unvoreingenommenen hinreichende vernünftige Begründung.

Der Willensbefehl, so lautet sein erstes Argument für diese These, kann vernünftig sein oder nicht. Wenn nicht, dann wäre dieser Willensakt auch kein tugendhafter, weil er weder aus vernünftiger Überlegung, noch aus ethisch gutem Beweggrund hervorginge, eine Annahme, die für den Glauben ausscheidet. Er muß also in irgendeiner ratio eine vernünftige Grundlage haben. Erlangt diese ratio ihre Beweiskraft aus inneren Gründen, so ist die These bewiesen, hat sie ihre Beweiskraft aber nur durch den Befehl des Willens, so wiederholt sich die gleiche Frage. Wenn dieser Willensbefehl vernünftig sein soll, so muß er auf eine ratio sich stützen: et quero de ista racione sicut prius, aut est evidens in persuadendo, circumscripto imperio voluntatis et habetur propositum, aut non, sed imperio voluntatis solum et sic in infinitum, aut stabitur ad aliquam racionem persuasivam circumscripto imperio voluntatis. Jeder tugendhafte Willensakt fordert also als letzte Grundlage irgendeine Einsichtserkenntnis. Der erste Ausgangspunkt kann nicht ein Akt des Willens sein. Die Beweisführung Chattons erinnert an die des Franciscus von Marchia oder Scotus, nur hat Chatton die Mitwirkung des Willens nicht ausgeschaltet, sie ist nach ihm vielmehr wesentlich für jeden Glaubenssatz; er verlangt aber gerade für diesen Willensakt die vorherige Kenntnis seiner Vernunftgemäßheit und seines sittlichen Wertes[2].

---

[1] Vgl. unten S. 154ff.
[2] Conv. soppr. 357, C. 5, fol. 7rb.

Die gleiche Folgerung zieht Chatton daraus, daß der Glaubensakt die Wahrheit erfassen will und somit die Erkenntnis voraussetzt, daß sein Inhalt der Wahrheit entspricht. Sonst müßte der Wille den Verstand zu jeder Annahme, auch zu einer den ersten Prinzipien widerstreitenden Annahme bewegen können. Wenn es beim Glaubensakt nur auf den Willen ankäme, dann könnte man sich die Mühe sparen, einen Ungläubigen durch Hinweis auf die Wunder zum Glauben bringen zu wollen.

Chatton sucht diese letzte rationelle Verankerung im einzelnen aufzuzeigen und glaubt sie in den folgenden beiden Sätzen gefunden zu haben: prima proposicio, quod firmiter credens, sicut articuli tales exprimunt, est bonus et laudandus, eo quod ad eius invocacionem fiunt miracula; secunda proposicio est, quod istos articulos fore articulos fidei et sic credentem fore bonum, exstitit prenuntiatum a diversis, quorum unus ignorabat de alio et ita distabat ab eo, quod non potuit alicui condicere de eodem concorditer prenunciando[1].

Als Glaubwürdigkeitsgründe für das Christentum gelten unserem Autor also die Wunderweissagungen, die Übereinstimmung der verschiedenen Offenbarungen, auch der Martertod und die hohe sittliche Qualität seiner Boten und Anhänger. Chatton bringt diese Gründe aber nicht in einem losen Nebeneinander, sondern in gegenseitiger Beziehung, so daß ein Motiv das andere in seiner Beweiskraft stützt und fördert[2]. Ja aus verschiedenen Äußerungen geht hervor, daß Walter den einzelnen Gründen für sich allein keine entscheidende Beweiskraft zuerkennt und daß er sie vor allem aus dem Umstand herleitet, daß der wahren Kirche und dem wahren Glauben die Wunderkraft und das Blutzeugnis der Anhänger durch übereinstimmende Weissagung verheißen ist; deshalb beweisen die Wundertaten des Antichristen nichts für seine Gottheit, weil er sich auf keine diesbezüglichen übereinstimmenden Offenbarungen berufen kann[3].

Nach Chatton ist Christus als der verheißene gottmenschliche Erlöser der Welt dadurch erwiesen, daß an ihm alle Weissagungen in Erfüllung gingen, ein Beweis, der durch seine Wunder, durch den Martertod und das tugendhafte Leben seiner Anhänger erheblich verstärkt wird, wobei wiederum die Beweiskraft dieser Wunder und dieses Blutzeugnisses für die Wahr-

---

[1] Conv. soppr. 357, C. 5, fol. 7 ab; Nat. lat. 15886, fol. 9 ra.

[2] ad primium argumentum principale patet ex dictis, quia ista evidencia persuasiva nec precise sumitur ex revelacionibus antiquis nec precise ex miraculis, sed ex ambobus seu ex concordia amborum . . . (q 1 a 6, fol. 8 ra. Vgl. q 1 a 5, 7 vb).

[3] Q 1 a 5 ad 5, fol. 7 vb.

heit des christlichen Glaubens hauptsächlich dadurch begründet ist, daß sie vorhergesagt waren und zwar von verschiedenen Männern, deren übereinstimmende Aussage nicht natürlich zu erklären ist[1].

Den Einwand, daß er damit selbst ein erstes oberstes Prinzip aufstelle, von dem aus alle Glaubenswahrheiten erschlossen werden könnten, weist er nicht ohne weiteres zurück. Im Gegenteil, er sucht einen solchen Satz zu formulieren und darin all seine Glaubwürdigkeitsgründe zusammenzufassen: posset dici, quod credibilia possent reduci ad istud principium vel aliud equivalens: omne illud, de quo viri multi boni sibi invicem ita ignoti, quod non poterant condicere de eodem falso concorditer asserendo, concorditer asserunt, quod eis deus revelavit illud esse credendum et quod ad invocacionem et ad martirium talium credencium illud, fierent miracula, si postea ad invocacionem et ad martirium talium credencium miracula acciderunt sicut erat prenunciatum, illud est verum (fol. 7 va).

Walter Chatton geht also grundsätzlich denselben Weg wie Franziskus von Marchia, nur daß er die intellektuelle Begründung nicht für allein ausreichend hält. Auch er sucht die Glaubensgewißheit auf ein letztes Prinzip zurückzuführen, das in sich selber gründet und keiner weiteren Motivierung bedarf. Und doch ist Chatton schon stark von der rein logischen Glaubensbegründung des Franciscus de Marchia abgerückt. Bei W. Chatton verläuft der Weg, der von seinem obersten Prinzip zur Glaubensgewißheit führt, nicht mehr auf bloß intellektuellem Gebiet. Gewiß ist diese Erkenntnis bei Chatton noch nicht ganz klar und noch nicht eindeutig zum Durchbruch ge-

---

[1] Isto modo potest cognosci, quod Jesus Marie filius erat deus et homo . . . quia de deo incarnando pro salute generis humani fuerunt signa prenunciata a prophetis, ut ipse nasceretur in bethleem . . .; quia igitur certum erat, quod talia signa erant prenunciata per prophetas, per que simul cum miraculis, que faceret, cognosceretur salvator mundi, cum veniret, et evidens erat, quod isti viri non condixerunt de tanto falso concorditer exprimendo et ista signa et omnia alia simul sumpta sensibiliter conveniebant filio marie virginis, et nulli alteri; ideo concludi potuit, quod ipse erat ille salvator (fol. 7 va) . . . si per tales viros sic exstitit prenunciatum, quod christus nasceretur deus et homo et quod talia miracula fierent et martiria, de quibus viris certum erat nacionibus suis, quod uterque ignorabat alium et quod non poterant condixisse, ut concorditer dicerent, id eis fuisse revelatum, cum tunc postea homines experti sunt in se ipsis vel in aliis talia prenunciata esse adimpleta et talia miracula accidere, qualia fuerant prenunciata et quod martirizati pro talibus articulis et eciam credentes sicut articuli exprimunt, sunt boni . . . videtur multum verisimile, quod sic est in re sicut articuli exprimunt . . . (fol. 7 rb).

kommen. Auch bei ihm scheint sich die Aufgabe des Willens beim Glaubensakt in der akzidentellen Rolle zu erschöpfen, die entgegenstehenden Schwierigkeiten zurückzudrängen[1]. Chatton übernimmt hier übernommene Gedankengänge. Daneben hat er aber doch die Glaubenszustimmung ganz wesentlich vom Willen abhängig gemacht. Sein oberstes Prinzip der Glaubensbegründung soll nicht unmittelbar die Wahrheit der Glaubenserkenntnisse beweisen, sondern die Vernünftigkeit des die Glaubenszustimmung herbeiführenden Willensbefehls gewährleisten[2]. Zu einem festen Glaubensurteil bedarf es des freien Willensentschlusses. Deshalb erscheint bei Chatton der Glaubensakt ebenso als eine sittliche Tat des glaubensbereiten Willens, denn als eine bloß intellektuelle Angelegenheit. Immer wieder hebt er die Bedeutung der ganzen ethischen Einstellung des Menschen für die Beweiskraft seiner Glaubensmotive hervor, immer wieder betont er, daß die Beweiskraft der Glaubwürdigkeitsgründe die Unvoreingenommenheit des Menschen zur Voraussetzung habe[3].

Bezüglich des Gewißheitsgrades der Glaubensbegründung hat sich Chatton noch zu keiner Klarheit durchgerungen. Die Zwiespältigkeit seines Ausdrucks, die von einer evidencia persuasionis (7 va), evidencia persuasiva (7 ra) spricht, das oberste Prinzip evidens ex terminis (7 va) nennt und doch wieder von einer probabilitas, verisimilitas (7 rb) der Glaubensbegründung — assensit assensu probabili (7 v) — redet, verrät wiederum einerseits das Nachwirken der Ansicht des Franz von Marchia und anderseits das Bestreben, dessen Übertreibungen zu vermeiden. Es zeigt sich darin das Ringen unseres Scholastikers

---

[1] potest ergo dici, quod primus assensus fidei non inititur totaliter imperio voluntatis, sed quod articulus fidei et veritas theologica sic est evidens et sic persuasibilis per proposiciones sumptas ex sensibus diversorum hominum et vere est natus per eas persuaderi viro indifferenti, qui non est inaffectus et causare assensum probabilem circumscripto imperio voluntatis et cum formidine propter apparenciam alterius partis provenientem ex proposicionibus apparentibus ad oppositum et concurrente imperio voluntatis assentit sine formidine per actum credendi (fol. 7 va). Chatton begründet die Notwendigkeit der Willensmitwirkung beim Glaubensakt, wie Franciscus von Marchia, mit den entgegenstehenden Schwierigkeiten, obwohl er zu dieser Ausflucht nicht wie jener gezwungen gewesen wäre.

[2] Vgl. das erste Argument Chattons oben S. 107.

[3] Chatton gebraucht die Ausdrücke: vir indifferens, qui non est inaffectus, vir dispositus, vir racionabiliter cogitans, vir indifferens non indispositus per inaffectionem nec errorem (fol. 7 va), quod cuilibet viro racionabiliter cogitanti, si non sit inaffectus, est racionabiliter persuasum (fol. 8 ra).

um Klärung der Begriffe, ein erster Versuch mit der bloß moralischen Gewißheit der Offenbarungskriterien und der Freiheit des Glaubensaktes, die Evidenz der Glaubwürdigkeit und Glaubenspflicht in Einklang zu bringen[1].

In den Fragen der Glaubensbegründung ist von Chatton abhängig der spanische Franziskanertheologe Wilhelm de Rubione[2].

In der 6. Quaestio seines Prologs, die auch sonst viele Berührungspunkte mit der ersten Quaestio Chattons aufweist[3], formuliert er im dritten Artikel folgende Concl.:

. . . quilibet articulorum fidei viatorum potest persuaderi et

---

[1] Die evidencia persuasionis oder persuasiva darf wohl als evidente Glaubwürdigkeit gefaßt werden; sie bindet den Menschen aber nur moralisch, wenn er sich dieser Pflicht erschließt: necessario assentit assensu probabili, maxime si conetur efficaciter deliberare de eo, quod est racionabile (fol. 7va).

[2] Ehrle verweist auf eine von Sbaralea vorgefundene Handschrift der Sent. des Franciscus de Marchia, die nach dem Explicit des zweiten Buches sich als eine durch Wilhelm de Rubione angefertigte Nachschrift der Vorlesungen dieses Magisters erweist (Der Sent.-Komm. Peters von Candia, 254—259); danach muß Wilhelm de Rubione als Schüler des Franciscus von Marchia betrachtet werden. Wilhelm hinterließ auch einen eigenen Kommentar, der in zwei Foliobänden gedruckt vorliegt: „Disputata in quatuor libros magistri Sententiarum", Paris 1518. Derselbe muß, wenn die vom 25 Mai 1333 datierte Veröffentlichungserlaubnis des Generalministers Geraldus Oddonis (abgedruckt fol. 1 v) echt ist, vor 1333 verfaßt sein.

Wilhelm von Rubio galt bisher als getreuer Scotist und als Gegner des Nominalismus, als welcher er vom Herausgeber seines Sentenzenkommentars gerühmt worden ist. Demgegenüber hat schon C. Michalski (Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIVe siècle, Cracovie 1927, 39 f.) auf die Beeinflussung Wilhelms durch Ockham und Chatton aufmerksam gemacht; neuerdings hat P. C. Rubert (Fr. Guillermo Rubió O. F. M., Archivo Ibero-Americano 15 [1928], 5—32; 16 [1929], 145—181) die Abhängigkeit unseres Franziskanertheologen von Ockham zweifelsfrei nachgewiesen (bes. S. 155—159 u. 171 und 172 Anm.). Immerhin müssen erst die weiteren Forschungen ergeben, ob sich Wilhelm schon voll und ganz dem nominalistischen Einfluß ergeben hat. Dabei wäre sein Verhältnis zu Chatton, mit dem er in den Einleitungsfragen zweifelsohne eine starke Verwandtschaft zeigt, auf breiterer Basis zu untersuchen.

Die Zuteilung zu den Scotusschülern geschieht also mit ausdrücklichem Vorbehalt und dürfte für unsere Zwecke in der bezüglich der Glaubensbegründung deutlich sich ausprägenden Entwicklungslinie Franciscus de Marchia—W. Chatton—W. de Rubione genügend begründet sein.

[3] In der Quaestio 6 decken sich die Ansichten unseres Autors auch in der Formulierung stark mit den Ausführungen Chattons in der ersten Quaestio. Ich stelle nur die Problemstellung einzelner Artikel gegenüber:

rationabiliter probari cuilibet viro indifferenti. Mit drei Gründen legt Wilhelm de Rubione die Notwendigkeit einer vernunftgemäßen Verankerung des Glaubensassenses dar, die den Gründen Chattons entsprechen.

Die weitere Frage, wie die Glaubensgewißheit faktisch gewonnen werden könne, beantwortet er mit Chatton dahin, daß sie aus zwei Sätzen fließe (ex duabus propositionibus satis notis et ab omni viro indifferenti concessis):

1. quod omnis ille, ad cuius invocationem fiunt miracula divinitus, est bonus et laudandus;

2. illi omnes sunt fidei articuli tanquam veri ab omnibus confitendi, quos tales esse et eis seu ipsorum significatis credendum, fuit a diversis prenunciatum, quorum unus nec potuit cum alio condicere de eodem prenuntiando.

Die Wunder beweisen die sittliche Güte dessen, auf dessen Gebet hin sie gewirkt werden. Daraus ergibt sich seine Wahrhaftigkeit, die jede Täuschung ausschließt. Nun haben die Apostel und andere Gläubige Wunder gewirkt, also ist ihre Lehre wahr und von allen anzunehmen. Auch liegt es nicht im Bereich der Wahrscheinlichkeit, daß verschiedene voneinander getrennte Menschen in etwas Falschem miteinander übereinstimmen. Die Harmonie der auf Christus bezüglichen Offenbarungen ist somit ein Kriterium ihrer Wahrheit und ihre Erfüllung in Christus der Erweis seiner göttlichen Sendung[1].

Wilhelm de Rubione faßt dann beide Sätze in einem obersten Princip zusammen, das fast wörtlich mit dem Chattons übereinstimmt. Er bezeichnet dieses oberste Prinzip als „evidens saltem evidentia multum probabili et persuasiva".

Deutlich hat Wilhelm unser Wissen um die Offenbarungskriterien als historische, bzw. moralische Gewißheit gekennzeichnet: Et si dicas, quod minor huius propositionis, videlicet quod deus talia miracula ad invocationem fidelium fuit operatus, non est nobis evidens dico, quod immo est nobis evidens eo modo,

WALTER CHATTON:	WILHELM DE RUBIONE:
Utrum veritas pure theologica sit ita evidens sicut proposiciones significantes deum, que probantur in scienciis naturaliter inventis (q 1 a 3).	An veritas theologica, quam format viator ex talibus propriis Dei conceptibus sit sic evidens, sicut alie proprositiones deum significantes, quem probant in scienciis naturalibus.
Utrum ipsa veritas theologica, quam format viator de facto, sit nata esse evidens mediante specie vel habitu infuso (q 1 a 4).	An articuli fidei, quos format viator possint sibi fieri evidentes mediante aliqua specie a Deo sibi infusa.

[1] Sent.-Kom., fol. 18 va.

quo aliquod preteritum vel presens nunquam visum potest esse evidens[1].

Wilhelm de Rubione folgt also nicht seinem Lehrer Franziskus von Marchia, oder wenn er seiner Beweisführung folgt, dann zieht er nicht die gleichen extremen Schlußfolgerungen, er schließt sich vielmehr an Walter Chatton an.

Die Anschauungen Wilhelms über die Notwendigkeit und die Aufgabe der fides infusa bieten die bekannten skotistischen Gedanken. Nicht aus inneren Gründen läßt sich die Glaubensgnade fordern, ihre Notwendigkeit beruht einzig auf der ordinatio divina[2].

Das Bewußtsein der Notwendigkeit einer vernünftigen Unterbauung des Glaubensaktes war bei allen Scotisten lebhaft; bei Franciscus von Marchia kam es zu einer Überspannug des grundsätzlich richtigen Gedankens; bei W. Chatton und W. de Rubione ringt sich, allerdings noch unklar, bereits die Erkenntnis durch, daß sich eine moralische Gewißheit der Offenbarungstatsache mit einer Evidenz der Glaubwürdigkeit vereinbaren läßt.

Weniger intellektualistisch als die Ansichten der genannten Franziskanertheologen, war die Glaubensbegründung des Hugo de Novo Castro und des Johannes de Bassolis.

Bei der Frage nach der Verdienstlichkeit des Glaubens behandelt Hugo de Novocastro[3] die herkömmlichen Schwierigkeiten, daß man durch den Glauben die Vernunft aufgebe, derselbe also nicht gut sei und die Gefahr des Irrtums einschließe. Verdienstlich ist, so antwortet Hugo, jede Handlung,

---

[1] Der Text beweist schlagend, daß das Wort „Evidenz" seine strenge Bedeutung eingebüßt hat, worauf schon öfters hingewiesen wurde. Vgl. oben S. 27.

[2] Sent.-Kom. III, d 23 q 2 a 2.

[3] Über Hugo de Novocastro vgl. C. Langlois, Hist. Litt. de la France XXXVI, 342—355. Nach einer Mitteilung von Sbaralea war die Niederschrift des zweiten Buches seines Sentenzenkommentars in einem jetzt nicht mehr auffindbaren Manuskript des Franziskanerkonvents vor S. Pietro in Montorio in Rom von 1317 datiert. Damit würde gut zusammengehen, daß sein Traktat, De victoria Christi contra Antichristum (Hain 8993) nach dem lib. II c. 26 sicher im Jahre 1319 verfaßt wurde. Die von Michalski (Le Criticisme, S. 84) festgestellten, oft wörtlichen Übereinstimmungen mit Landulf können deshalb kaum durch eine Abhängigkeit Hugos erklärt werden, da Landulf nach Ehrle (S. 262), Ockham, Geraldus Oddonis, Franciscus Mayronis und Franciscus von Marchia berücksichtigt und somit später angesetzt werden muß. Für die Übereinstimmung muß also ein anderer Grund gefunden werden.

die von der gesunden praktischen Vernunft diktiert wird. Diese verlangt aber die gläubige Hinnahme dessen, was durch einen Mann wie Christus verkündigt, durch Wunder und das heiligmäßige Leben und den Tod vieler bestätigt worden ist[1]. Im Glauben verzichtet man auf die spekulative, aber keineswegs auf die praktische Vernunft.

Der Glaube ist nach Hugo somit vernunftgemäß, aber er ist keine rein logische Funktion unseres Denkens, sondern eine sittliche Tat des vernunftgemäßen Wollens.

Die Frage nach dem letzten Gewißheitsgrund des Glaubens hat Hugo de Novocastro klar formuliert: utrum fides resolvat ad aliquid notum naturaliter, ex quo sicut a principio noto naturaliter procedat[1]. Manche antworten mit Ja; die Gewißheit des Glaubens geht zurück auf die Wunder, die in der ersten christlichen Zeit durch eigene Wahrnehmung, jetzt durch die historische Überlieferung erkennbar sind. Diese Antwort läßt Hugo nur für die fides acquisita gelten, die fides infusa ruht nach ihm einzig und allein auf der motio divina. Hugo führt also wie der Doctor subtilis den erworbenen Glauben auf die Glaubwürdigkeitsgründe zurück, die letzte resolutio des eingegossenen Glaubens sucht er allein in Gott[2].

Ziemlich ähnlich ist die Stellungnahme des Johannes de Bassolis zur Begründung der Glaubensgewißheit. Im dritten Buch dist. 24 a 3 seines Sentenzenkommentars[1] behandelt er den Einwand, ob der Glaube verdienstlich sein könne, da er doch der Gefahr des Irrtums sich aussetze und die Vernunft wegwerfe; auch die Wunder könnten irreführen, wie die Zeichen des Antichrist beweisen würden. Demgegenüber verteidigt Johann de Bassolis bei aller Inevidenz des Glaubensinhalts die Vernunftgemäßheit und Verdienstlichkeit der Glaubenszustimmung. Dico quod rationabile est et meritorium potest esse credere his, quae tenent fideles et ecclesia fidelium . . . non obstante inevidentia ipsorum (art.)[1]. Die gegen die Glaubensgewißheit ge-

---

[1] Dico hic, quod credere hoc est meritorium, quia illud est meritorium, quod recta ratio agibilium dictat esse agendum; sed ratio recta agibilium dictat hominem credere talia, que sic sunt promulgata per talem sicut per christum et que sunt efficaciter probata per miracula et per vitam sanctorum et per ipsorum mortem et talia (Pal. Vind. 1423, fol. 266 ra).

Cod. Pal. Vind. 1423 enthält fol. 248 r—248 v das dritte und fol. 280 r bis 340 r das 4. Sentenzenbuch uns. Autors. Die ersten zwei Bücher standen mir nach Cod. 1969 d. Stadtb. Danzig zur Verfügung (Perg.-Hdschr. aus dem 14. Jahrh. mit 124 Bl. in 2 Col.) 1. Buch, fol. 1 r—71 rb; 2. Buch, fol. 73 ra—124 rb.

[2] . . . videtur distinguendum de fide, quia credo, quod in homine, qui non est hereticus, sit duplex fides, scilicet fides infusa et fides acqui-

äußerten Bedenken sind hinfällig. Nicht durch den Glauben, sondern durch den Unglauben setzt man sich der Gefahr des Irrtums aus[1].

Um die Vernünftigkeit des Glaubensaktes zu begründen, braucht es aber keine Evidenz, es bedarf nur einer nach dem Urteil der gesunden Vernunft genügenden Sicherung der äußeren Glaubwürdigkeit des Zeugnisses[2]. Nun läßt sich wohl die Evidenz der göttlichen Wahrhaftigkeit, nicht aber die Evidenz des göttlichen Zeugnisses erweisen[3]. Für geschichtliche Tatsachen kann eine solche Evidenz auch gar nicht verlangt werden, der Beweis durch die Wunder ist für die Entscheidung des Menschen hinreichende vernunftgemäße Grundlage.

Nach Johann de Bassolis ist also die Vernunftgemäßheit der gläubigen Zustimmung trotz der inneren Inevidenz der Glaubenswahrheiten durch die äußere autoritative Bezeugung gewährleistet[4]. Dabei betont er, was wichtiger ist, ganz ausdrücklich und ganz klar, daß die Vernünftigkeit des Glaubens keine Evidenz von der Offenbarungstatsache zur Voraussetzung braucht. Wir können nur eine historische Gewißheit von ihr gewinnen; diese reicht aber vollauf hin, um für den Menschen die Verpflichtung zur absoluten Unterwerfung unter die göttliche Autorität zu begründen.

d) Die Glaubwürdigkeitsmotive in der Scotistenschule.

In der mittleren Franziskanerschule hatten die Glaubwürdigkeitsgründe eine eingehende Behandlung erfahren. Die syste-

---

sita, ut dictum est. Credo igitur, quod hoc sit verum de fide acquisita, sed non de fide infusa, quia fides infusa non resovit ad aliquid aliud, nisi ad solam mocionem divinam (Cod. Pal. Vind. 1423, fol. 265 vb).

[1] Praeclarissimi Sacre Theologie Doctoris F. Jo. de Bassolis Minorite in tertium sententiarum opus, Paris 1517.

[2] Dico quod credens non habet medium necessarium faciens evidentiam de credito nec requirit tale medium, sed dico, quod habet tale medium sufficienter inductivum ad credendum secundum judicium rationis recte, ut certitudinaliter credat, non sicut evidenti vero et testimonio proprio, sed sufficienter approbato testimonio alieno per media, que possunt haberi de talibus . . . (III. Sent. d 24 a 3, fol. 78 ra).

[3] Ebendort 78 rb.

[4] Johann von Bassolis ist aber der Meinung, daß eine innere Einsicht, ein Wissen von den Glaubenswahrheiten die Möglichkeit einer Glaubenszustimmung nicht ausschließt, daß also Glauben und Wissen subjektiv de eodem zusammen bestehen können: . . . licet credat sine ratione faciente sibi evidentiam pro tanto: quia non oportet ipsum habere talem rationem ad hoc quod credat, licet etiam talem rationem quasi incompassibilem sue fidei non abjiciat, quia talis ratio bene est compassibilis cum fide aliquorum articulorum, quamvis propter talem rationem

matische Weiterführung und Ausbauung dieser recht beachtenswerten Ansätze hätte für die Apologetik von großer Bedeutung werden müssen. Leider hat die scotistische Schule diesen Problemen nicht das gleiche Interesse entgegengebracht. Gewiß übernimmt sie das Erbe der franziskanischen Tradition, aber baut nicht daran weiter. Die acht, bzw. zehn Gründe, mit denen Scotus die Glaubwürdigkeit von Schrift und Offenbarung zu stützen sucht, sind im wesentlichen schon von der mittleren Franziskanerschule erarbeitet worden. Scotus begnügt sich mit einer kurzen knappen, allerdings inhaltsreichen Zusammenfassung ihrer Ausführungen. Seine Schüler fassen sich meist noch kürzer; sie bringen vielfach nur eine Wiederholung der Gedanken des Meisters, oft nur eine einfache Aufzählung der von ihm angegebenen Glaubwürdigkeitsmotive.

Für die Behandlung der Glaubwürdigkeitsgründe bestand eben auch in dieser Zeit noch kein Bedürfnis, die Frage hatte noch kein unmittelbar brennendes Interesse. Der Glaube ist der glaubensfreudigen Scholastik auch des 14. Jahrhunderts eine selbstverständliche Gegebenheit, die mehr der Erklärung als der Begründung bedarf. Wenn man sich mit den Fragen der theologischen Erkenntnis beschäftigt, so geschieht es mehr aus spekulativem Interesse, die Glaubensgewißheit zu erklären, zu untersuchen und auf ihre letzten Gründe zurückzuführen, als mit der apologetischen Absicht, die Sicherheit und Festigkeit des Glaubens zu fördern oder zu schaffen. Deshalb sind auch die spekulativ fruchtbareren Fragen nach dem Verhältnis von Glaubwürdigkeitsgründen und Glaubensgewißheit, nach dem Anteil von Verstand, Wille und Gnade am Glaubensakt weit mehr beachtet worden als die nur durch historische und exegetische Forschungen zu sichernden Glaubwürdigkeitsgründe. Gerade die Scotistenschule hat ja die genannten spekulativen Gewißheitsprobleme erstmals klar und und reflex zur Debatte gestellt.

Daraus schließen zu wollen, man habe den Credibilitätsgründen keinen Wert beigelegt, wäre ein ganz schlimmer Fehlbeweis. Die Stellungnahme der Scotisten zur Beweiskraft der Wunder ist durchweg positiv.

Starke Beweiskraft schreibt Franciscus von Marchia den Wundern zu, ohne daß er sie näher begründet. Wie wenig apologetisch er dachte, erhellt daraus, daß er nicht so fast die

---

non credat, quia nichil minus crederet, dato quod talem rationem non haberet, non tamen creditur (ir)rationabiliter, ita quod irrationabile sit credere, sed rationabile magis . . . (III. Sent. d 24 a 3, fol. 788 rb). Bassolis schließt sich hier im Gegensatz zu Duns Scotus der älteren Franziskanerschule an.

Gewißheit des Glaubens aus der Gewißheit der signa, sondern umgekehrt die Gewißheit der signa aus der des Glaubens erschließt[1].

Auch bei Johann von Reading kommt den Wundern eine durchschlagende Beweiskraft zu. Sie begründen die evidentia extrinseca des Glaubens. Reading lehnt nur den direkten Schluß ex effectu auf die Gottheit Christi ab. Letztere läßt sich nur aus dem allerdings durch die Wunder erhärteten Selbstzeugnis Christi erkennen[2].

In eigenartiger Weise suchen Walter Chatton und Wilhelm de Rubione die Beweiskraft der Wunder und Weissagungen zu vermengen und dadurch zu steigern. Sie vermeiden aber den Fehler, von hier aus auf rein logischem Wege zur Glaubensgewißheit zu gelangen[3].

Eingehender und gründlicher werden die Glaubwürdigkeitsgründe nur dort handelt, wo eine apologetische Notwendigkeit gegeben ist. Vor allem ist es immer der Kampf mit den Juden, der die scholastische Apologetik anregt[4]. Ihm verdanken wir auch zwei Schriften des Nikolaus von Lyra, die apologetisches Interesse beanspruchen dürfen, die Probatio adventus Christi contra Judeos und die Responsio ad quemdam Judaeum und einige quaestiones Johanns de Bassolis.

Die beiden Traktate des Nikolaus von Lyra (gest. 1349)[5], die übrigens verschiedene Titel führen, sind in vielen Handschriften erhalten und liegen auch gedruckt vor[1]. Die probatio

---

[1] Vgl. oben S. 95.

[2] Vgl. oben S. 102 f.

[3] Vgl. oben S. 108 f.

[4] So war z. B. der Traktat des Engelbert von Admont gegen die Juden gerichtet (vgl. oben S. 43) und ebenso der Prolog des Johann Baconthorp zum 4. Sentenzenbuch. Baconthorp vermeidet deshalb die Beweise aus den deuterokanonischen Büchern (IV Sent. q 1 a 2).

[5] Nik. von Lyra ist in der Normandie geboren, gehörte bereits 1309 der theologischen Fakultät in Paris an, war später Minister verschiedener Provinzen des Ordens, zog sich aber seit 1330 immer mehr zurück. Er war ein äußerst fruchtbarer Schriftsteller.

Über Nik. von Lyra besitzen wir einen ausführlichen Artikel von C. Langlois in der Hist. Litt. de la France XXXVI, Paris 1927, 355—400, außerdem die eingehenden Forschungen von H. Labrosse, Sources de la Bibliographie de Nicolas de Lyre, Études Franc. Tom. XVI (1906), 383—404; Biographie de Nicolas de Lére, Tom. XVII (1907), 489 bis 505, 593—608; Oeuvres de Nicolas de Lyre, Tom. XIX (1908), 41—52, Tom. XXXV (1923), 171—187, 400—432. Vgl. J. Martin, L'apologétique II, 188—192; F. Schwendinger, De vaticiniis messianicis Pentatenchi apud Nicolaum de Lyra O. F. M., Anton. 4 (1929), 3—44, 129—166.

[6] Labrosse zählt z. B. von der Probatio allein 14 Handschriften

ist bereits 1309 als eine quaestio de quolibet in Paris entstanden und später nach Vollendung der Schriftkommentare, also nach 1331, überarbeitet und erweitert worden[1]. Den Anlaß gab „quidam tractatus a Judaeo quodam confectus", der dem Nikolaus in die Hände kam. Er kündigt dabei gleichzeitig eine eigene Widerlegung der jüdischen Schrift an, die uns in der Responsio vorliegt. Da diese nach dem Explicit vieler Handschriften am 23. Juni 1334 vollendet wurde, ist auch die Überarbeitung der Probatio für die Zeit von 1331—1334 festgelegt[2].

Nikolaus von Lyra stützt seine apologetischen Beweise gegen die Juden, wie zu erwarten, vor allem auf die in den Schriften des alten Testaments enthaltenen Weissagungen vom kommenden Erlöser. Er gibt aber kurz auch seine prinzipielle Auffassung über die Beweiskraft der Wunder kund.

Wenn sicher feststeht, daß ein wunderbares Geschehnis nicht anders als durch göttliches Eingreifen sich erklären läßt und daß es eigens zur Bekräftigung einer Lehre gewirkt wurde, so ist damit die Wahrheit dieser Lehre erwiesen; denn Gott kann nur für die Wahrheit Zeugnis ablegen[3].

Christus hat nun aber viele Wunder gewirkt, welche die Kräfte der ganzen Natur übersteigen und er hat sie ausdrücklich zum Beweise seiner Messianität und zur Bekräftigung der Wahrheit seiner Lehre gewirkt[4]. Der Wundercharakter seiner Werke

---

der Nationalbibl. von Paris und 18 von der Münchner Staatsbibl. auf. — Ich benütze den Druck in der „Biblia sacra cum glossa ordinaria" VI, Antverpiae 1634, col. 1695—1716 (Probatio) und 1716—1736 (Responsio).

[1] Vgl. H. Labrosse, Études Franc. 1923, 180. Der Zusatz beginnt: Postquam ego . . . scripseram super utrumque Testamentum venit ad manus meas . . . Labrosse, stellt fest, daß sämtliche 14 in Paris liegenden Handschriften den überarbeiteten Text enthalten. Das gleiche gilt von den Münchener Handschriften. Auch Clm 23656 (Perg.-Handschrift aus dem 14. Jahrhundert mit 11 Bl., die bezeichnet ist im Explicit als „questio de judeis disputata parisius a magistro Nychola de Lira ordinis minorum anno domini 1309", enthält den Zusatz. Die Vermutung Labrosses, hier liege die ursprüngliche quaestio disputata vor, bewahrheitet sich also leider nicht.

[2] Die Belege bei Labrosse, Études Franc. 1923, 177—182.

[3] . . . aliqua doctrina declaratur vera dupliciter, uno modo per reductionem ad principia evidentia et hoc modo declaratur veritas eorum, quae subjacent facultati naturali intellectus, alio modo per divinum testimonium, scil. quando ad confirmationem alicuius doctrinae fit tale miraculum, de quo certum est, quod non potest fieri nisi virtute divina, sicut est suscitatio mortui, illuminatio caeci et consimilia; constat enim quod deus non potest esse testis falsitatis . . . (Probatio, Biblia sacra VI, Antverpiae 1634, col. 1711).

[4] . . . probatur per opera, quae fecit, virtutem totius naturae creatae transcendentia et sic fuerunt opera divina; fiebant autem ad testimonium veritatis doctrinae Jesu nazareni, quia dicebat se messyam in lege et pro-

kann nicht in Zweifel gezogen werden, da manche, wie die Heilung eines Blindgeborenen oder die Auferweckung eines schon 4 Tage lang begrabenen Toten, über jede geschöpfliche Kraft, auch die des Teufels hinausgehen[1].

Die geschichtliche Wahrheit seiner Wundertaten ist aber durch einwandfreie schriftliche wie mündliche Quellen sichergestellt, ja wird sogar durch das Zeugnis der Gegner Christi erhärtet[2]. Somit hat sich Gott selbst zum Zeugen des Christentums gemacht und verbürgt dessen unfehlbare Wahrheit.

Kurz und treffend hat Nikolaus von Lyra alle Momente hervorgehoben, die zur Sicherung der Beweiskraft der Wunder nötig sind. Ihre philosophische, theologische und historische Wahrheit läßt sich in genügender Weise sicherstellen, so daß durch sie das Zeugnis Gottes für das Christentum und damit dessen unfehlbare Wahrheit verbürgt wird.

Der gleiche Beweis läßt sich nach Nikolaus von Lyra aus den Weissagungen führen. Wenn die Schrift ein zukünftiges Ereignis nach Zeit, Ort und Umständen im voraus genau beschreibt, so ist die genaue Erfüllung dieser Vorhersage der sichere Beweis, daß das vorhergesagte Ereignis eingetreten ist. Nun war durch göttliche Prophezeiungen die Ankunft des Messias nach Zeit, Ort und Umständen genau vorhergesagt und ebenso genau läßt sich die Erfüllung dieser Weissagungen am Leben Christi aufzeigen[3]. Damit ist Christus als der verheißene Messias erwiesen.

Die Responsio bringt über diese apologetischen Grundsätze hinaus nichts weiter zur Begründung des Christentums, sondern beschäftigt sich mit der Widerlegung der von dem jüdischen Gegner aus dem Matthäusevangelium gemachten Einwendungen. Dagegen führt die probatio den Beweis aus den Prophetien eingehend durch.

Zunächst schafft Nikolaus von Lyra eine Beweisgrundlage, in dem er die Schriften aufzählt, die auch von den Juden

---

phetis promissum ad salutem hominum. Igitur cum deus non possit esse testis falsitatis, sequitur, quod Jesus nazarenus sit messyas verus (Responsio, ebend. col. 1718).

[2] Nec potest dici, quod fuerunt facta virtute dyaboli. Nam illuminatio caecinati, suscitatio mortui quadriduani sunt contraria naturae et multa alia, quae fecit Jesus nazarenus, ita transcendunt virtutem totius naturae creatae, quod non possunt attribui nisi vituti divinae (ebendort).

[3] Nunc autem ita est, quod valde multa opera facta sunt ad declarationem doctrinae Christi et apostolorum, ut patet per scripturas veracissimas et famam publicam usque nunc continuatam, quae in talibus faciunt sufficientem fidem . . . (Probatio, ebendort, col. 1711.)

[1] Ebendort 1712, 1718.

als kanonisch anerkannt werden. Von apologetischem Interesse ist die Feststellung, die Nikolaus von Lyra gleich anfangs über die Beweiskraft der Schriftstellen macht. Man darf nicht eine so zwingende Beweisführung erwarten, daß man sich ihr in keiner Weise entziehen könnte. Sogar den klaren Beweisen aus dem neuen Testament widersprechen die Häretiker[1]. Nikolaus von Lyra schreibt deshalb den Beweisen aus der Schrift und den Weissagungen nur moralische Gewißheit zu.

Er sucht sodann aus dem alten Testament das Trinitätsgeheimnis zu beweisen, ebenso die Gottheit und Menschheit des kommenden Erlösers (z. B. aus Jer. 83, 5; Is. 9, 6; Mich. 5, 2 usw.) und zu zeigen, daß die Ankunft des Erlösers bereits der Vergangenheit angehören müsse.

Ganz ähnlich wie Nikolaus von Lyra und offenbar in Abhängigkeit von ihm[2], behandelt Johann de Bassolis den Beweis aus den Weissagungen. Wie er, zählt er die von den Juden anerkannten kanonischen Bücher auf und äußert sich zur Beweiskraft der verschiedenen Texte genau so zurückhaltend, indem er warnt, eine zwingende Evidenz zu erwarten. Man kann sich der Beweiskraft der Texte immer entziehen, man kann es aber nicht rationabiliter. Dann beweist er aus den gleichen Stellen wie Nikolaus von Lyra, daß der Messias Gott und Mensch sein muß und daß er längst gekommen ist (Gen. 49, 10; Agg. 2, 8; Dan. 9, 24). Durch den Hinweis auf die von Christus gewirkten Wunder unterstreicht er die Beweiskraft der Weissagungen. Die Ablehnung des Glaubens durch die Juden hat ihren Grund nicht in dem Mangel genügender Beweise, sondern in zeitlichen Nachteilen, die sie befürchten, in ihrem angeborenen Haß gegen das Christentum und in den vom Glauben geforderten Opfern[3].

Außer den Weissagungen führt Johann de Bassolis als Glaubwürdigkeitsmotive an: Das Zeugnis so vieler jedem Truge abholder Männer, das historische Wunder der Verbreitung des

---

[1] Et distinguo primo de probatione efficaci, quia efficacia probationis potest dupliciter accipi: uno modo, quod sit ita efficax probatio, quod nullo modo possit evitari sine contradictione vel evidenti negatione scripturae praedictae, et sic videtur mihi, quod non sit adhuc probatum per dictam scripturam, quod in quaestione quaeritur; cuius ratio est, quia misterium trinitatis et incarnationis Christi expressius ponitur in scriptura novi testamenti quam veteris, sicut patet manifeste et ab omnibus conceditur, tamen haeretici multi totum novum testamentum recipiunt et pro suis erroribus exponunt (Probatio, ebendort 1697).

[2] Die „probatio" des Nikolaus ist ja bereits 1309 als quaestio de quolibet in Paris disputiert worden und später nach 1330 überarbeitet worden.

[3] Johann de Bassolis, In Quatuor Sent. Libros, Paris 1517, 3. Buch q 2 a 2, a 3 (2. Band, fol. 8—13).

Christentums über die ganze Welt durch einige ungebildete Männer, die Weltverachtung und den Martertod derselben und ihre großen und vielen Wundertaten[1]. Auch die von Duns Scotus aufgezählten Kriterien für die Wahrheit des Christentums übernimmt er, wie viele der anderen Scotusschüler, ohne ihre Beweiskraft näher auszuführen[2].

Es braucht zum Abschluß unseres Kapitels nicht eigens hervorgehoben zu werden, daß dem Johannes Duns Scotus und seiner Schule in der Geschichte des Problems der Glaubensgewißheit eine große Bedeutung zukommt. H. Lang will sogar mit R. Seeberg bei Duns Scotus „die große Zäsur in der Geschichte der theologischen Gewißheitslehre" feststellen[3]. Ich möchte diese Behauptung, wenn auch nicht für die Glaubensgewißheit im allgemeinen, so doch, wie H. Lang es wohl auch verstanden hat, für die Frage der subjektiven Erfassung der Glaubensgewißheit, besonders für die Frage nach der Sicherung des Autoritätsglaubens voll unterschreiben. Ist für die theologische Gewißheitslehre im allgemeinen Thomas mit seiner klaren Scheidung und Abgrenzung von Glauben und Wissen und durch seine endgültige Lösung der Glaubensbegründung im Sinn der credibilitas externa der Offenbarungswahrheiten der entscheidende Wendepunkt, so hat Scotus die Frage nach der rationellen Sicherung dieser credibilitas externa und nach dem Verhältnis der Glaubwürdigkeitsmotive zur Glaubensgewißheit reflex erfaßt und klar zur Debatte gestellt.

Die Lösung der Frage durch Duns Scotus ist unentschieden und schwankend und steht jedenfalls auf dem Boden der „dualistischen" Scheidung der Glaubensgewißheit in eine natürlich erreichbare Gewißheit der fides acquisita und eine übernatürlich verliehene der fides infusa. Scotus hat diese Scheidung vertieft, fast zu einer Kluft erweitert. Nach ihm bietet der erworbene Glaube eine voll ausreichende und selbständige Gewißheit, neben welcher der eingegossene Glaube keine innere Notwendigkeit mehr beanspruchen kann. Diese ruht nur auf göttlicher Anordnung und kann nur durch die Offenbarung erkannt werden. Andererseits will Scotus aber nicht zugeben, daß die fides

---

[1] Ebendort 3. Buch d 24 a 3 (fol. 78).

[2] Unde multa sunt, que rationabiliter adducuntur contra infideles, scilicet auctoritas scribentium et tradentium, diligentia recipientium concordia scripturarum (ebendort).

[3] H. Lang, Die Lehre des hl. Thomas von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens, 186.

infusa in irgend einer Weise von der fides acquisita als Ursache oder Vorbedingung abhängig gemacht werde.

Die Weiterbildung der Gedanken des Meisters hat bei den Schülern, besonders bei Franciscus von Marchia zu einer intellektualistischen Lösung des Gewißheitsproblems geführt. Die Glaubensgewißheit wird aus den Glaubwürdigkeitsgründen abgeleitet. Der „Dualismus" wird überwunden, indem man die Glaubensgewißheit in logisch discursivem Weg aus dem erworbenen Glauben gewinnt. Die Bedeutung der fides infusa wird dadurch erst recht untergraben und namentlich die Übernatürlichkeit und absolute Geltung der Glaubensgewißheit noch mehr als bei Duns Scotus gefährdet.

Bei W. Chatton und W. de Rubione bahnt sich bereits eine tiefgreifende Klärung des Problems an. Als eigentliches Ziel der Glaubensbegründung schält sich bei ihnen mehr und mehr der Erweis der Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung heraus.

Zum gleichen Ergebnis gelangt eine andere Entwicklungslinie, die von Duns Scotus über Nikolaus von Lyra zu Johann de Bassolis führt. Bei diesem ist bereits mit wünschenswerter Klarheit ausgesprochen, daß die moralische Gewißheit der Offenbarungstatsache zur Begründung der absoluten Glaubenspflicht genügt.

Viertes Kapitel.

Die Augustinerschule in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts in ihrer Stellungnahme zur Glaubensbegründung.

Aegidius von Rom ist nicht dem franziskanischen Augustinismus gefolgt, sondern hat sich in allen wesentlichen Punkten an den thomistischen Aristotelismus angeschlossen. Der Autorität des hl. Augustin hat er besonders in theologischen Fragen insofern Rechnung getragen, als er wenigstens eine äußere Konkordanz mit seinen Ansichten herzustellen sucht[1]. Dadurch, daß vom Ordenskapitel von Florenz vom Jahre 1287[2] Aegidius zum Ordenslehrer erhoben wurde und alle seine Werke, auch die zukünftigen als normgebend für die Ordenstheologie erklärt wurden, war auch der Thomismus im Orden verpflichtend geworden. So kam es, daß von der Augustinerschule, die im 14. Jahrhundert einen mächtigen Aufschwung nahm, noch lange Zeit die Lehre des Doctor angelicus treu gehütet und weitergebildet und wirksam gegen gegnerische Angriffe, namentlich aus dem scotistischen Lager, verteidigt wurde, als die Dominikanerschule zeitweise zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken war. Wenn man deshalb mit gutem Recht die Augustinerschule der thomistischen beizählen kann, so ist doch auch ihre eigene Gruppierung gerechtfertigt durch ihre Bedeutung und Geschlossenheit[3]. Für vorliegende Arbeit hat der praktische Gesichtspunkt mitgespielt, daß die geradezu charakteristische und typische Polemik der Augustinertheologen gegen die gleichzeitigen scotistischen Lehrer durch die vorausgehende Behandlung der Franziskanerschule leichter verständlich wird.

---

[1] Rich. Egenter, Die Erkenntnispsychologie des Aegidius Romanus, Regensburg 1925, 67.

[2] Denifle, Chart. II, Nr. 542, 567.

[3] Geyer zählt die Augustinertheologen der thomistischen Schule bei (S. 543—547), Ehrle (Sent.-Kom. Pet. v. Cand., 265—266) führt sie als eigene Schule auf.

Aegidius von Rom (gest. 1316), welcher der Vollständigkeit halber hier noch behandelt werden soll, obwohl seine Lehrzeit noch in das Ende des 13. Jahrhunderts fällt, hat zu den Problemen der Glaubensbegründung nur gelegentlich Stellung genommen. Er äußert sich kurz zur Notwendigkeit der Offenbarung im Prolog zum ersten Sentenzenbuch q 2 a 6, zur Lösbarkeit der gegen den Glauben erhobenen Schwierigkeiten in quodl. V q 7 und zur Erkennbarkeit und zu den Kriterien der wahren Religion in quodl. III q 7.

In der Frage: Utrum theologia dicenda sit scientia necessaria, die der ersten Quaestio der S. Th. des heiligen Thomas entspricht, nimmt Aegidius Rücksicht auf die Behandlung des Problems bei den mittleren Franziskanertheologen. Wie diese unterscheidet er verschiedene Bedeutungen des „Notwendig". Die Theologie ist nicht notwendig im Sinn von physisch notwendig, wie die mechanischen Künste, weil sie nur rein spekulativem Interesse dient. Sie ist auch nicht notwendig für eine andere Wissenschaft, der sie sich dienstbar unterordnen müßte; sie kann notwendig genannt werden nur insofern, als die Kenntnisse, die sie vermittelt, auf anderem Wege nicht zugänglich wären [1]. Für diese Notwendigkeit werden traditionell drei Gründe angeführt: Nur durch den Glauben und die Theologie läßt sich der Irrtum vermeiden, der sich philosophischen Erkenntnissen immer beimischt; nur durch sie läßt sich unser eigentliches Ziel, das in Gott liegt, erkennen und erreichen; nur durch sie wird der Mensch zur Erreichung dieses Zieles mit den erforderlichen übernatürlichen Kenntnissen und Kräften ausgestattet.

Beweist der erste Grund die moralische Notwendigkeit einer Offenbarung, wie sie Thomas C. Gent. I, 4 näher ausführt, so will der letzte Grund aus der Übernatürlichkeit des Ziels die absolute Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung ableiten. Aegidius ist mit dieser Ansicht nicht zufrieden, weil sie die Notwendigkeit der Offenbarung vom Bedürfnis des Glaubenden, also von einer akzidentiellen Beziehung her, nicht von der Sache selbst her bestimmt. Er findet die Notwendigkeit des Glaubens damit gegeben, daß er viele Kenntnisse vermittelt, welche andere Wissenschaften nicht erreichen können.

Sehr klar und deutlich und, wie es scheint, für viele richtunggebend war die Antwort, die Aegidius im quodl. V auf die damals viel erörterte Frage gab: Utrum in talibus pertinentibus ad ea, quae sunt fidei, posset fieri aliqua ratio in contrarium,

[1] Secundum tertium necessitatis illa scientia dicitur necessaria, quia non superfluit, I Sent. Prol. q 2 a 6.

quae non sit solubilis ab homine sine speciali influxu dei. Die Frage bildete, nachdem besonders durch den heiligen Thomas die Grenzlinie zwischen Glaubens- und Wissensgebiet scharf gezogen war, eine der letzten Stellungen, um die der Kampf zwischen Glauben und Wissen tobte. Durch Unklarheit konnte hier die Grenze leicht verwischt werden und damit der Einbruch des einen Teils in das andere Gebiet drohen. Auf der einen Seite stand das Bewußtsein der glaubenssicheren Überzeugung, daß alle gegen den Glauben vorgebrachten Gründe falsch seien und folglich lösbar sein müßten, auf der anderen Seite operierte man mit dem philosophischen Grundsatz: solutio dubitatorum est manifestatio veritatis.

Nach Aegidius muß, um eine Klarheit in der Frage zu erreichen, festgestellt werden, ob man die Lösbarkeit der gemachten Schwierigkeiten prinzipiell, d. h. für den menschlichen Verstand im allgemeinen, oder faktisch, d. h. für bestimmte Menschen, behaupten will. Im ersten Sinne gilt: omnes rationes facte per hominem contra fidem sunt solubiles ab homine[1]. Die Wahrheit des Glaubensinhalts ist, obwohl aus inneren Gründen unbeweisbar, durch das unfehlbare Zeugnis Gottes absolut sichergestellt. Damit ist auch die Fehlerhaftigkeit aller dagegen erhobenen Einwände a priori gegeben. Da nun diese Einwände von Menschen ersonnen werden, so sind sie in ihrer Fehlerhaftigkeit auch von Menschen erkennbar. Damit ist die Lösbarkeit aller Schwierigkeiten prinzipiell gegeben.

Der einzelne Mensch freilich muß infolge seiner schwachen ans Sinnliche gebundenen Erkenntniskraft, die selbst in sinnlichen Dingen oft nicht zureicht, erst recht im Übersinnlichen, vor allem auf dem Gebiet des Glaubens in vielem versagen. Dieser Mangel äußert sich, wie bei der Begründung der Wahrheit, so auch bei der Lösung der Schwierigkeiten; der einzelne Mensch wird also die an sich mögliche Wiederlegung von Glaubensschwierigkeiten oft nicht liefern können.

Aber auch ohne diese Einschränkung würde die Lösbarkeit aller Glaubensschwierigkeiten keineswegs eine innere Einsicht in die Wahrheiten des Glaubens bedeuten. Der Grundsatz des Aristoteles, daß die Lösung von Schwierigkeiten die entgegengesetzte Wahrheit aufzeigen muß, gilt nämlich nur, wenn die Einwände aus der Einsicht in das Wesen der Sache stammen (rationes propriae). Dann würde allerdings ihre Lösung die

---

[1] Für die quodlibet benütze ich die Ausgabe Venetiis 1502. Quodl. V q 7 steht dort fol. 58 rb und 58 va; Quodl. III q 7, fol. 30 vb—31 rb. Vom Sentenzenkommentar stand mir die Ausgabe Cordova 1699 zur Verfügung.

Erfassung des Wesens zur Folge haben. Handelt es sich aber nur um rationes extraneae, um Einwände, die nicht das Wesen der Sache berühren, so können sie widerlegt werden und ihre Lösung bedeutet keinerlei Eindringen in das innere Verständnis der Sache: Qui mille talia argumenta solveret, nihil per solutiones huiusmodi sciret aliquid de veritate. Die Einwände gegen die Glaubenswahrheiten sind aber dieser Art. Da sie übervernünftig sind, können sie in ihrer inneren Wahrheit weder durch Gründe für noch durch Gründe gegen sie berührt werden[1]. Aegidius hat somit eine klare Lösung gefunden, die einerseits die volle Inevidenz der Glaubensgeheimnisse wahrt, andererseits die negative Vernunftgemäßheit, d. h. die Möglichkeit der Verteidigung des Glaubens gegenüber allen Angriffen rettet.

Aegidius äußert sich aber auch positiv zur Glaubensbegründung. Der Weg zum Glauben führt nicht über den Beweis seiner inneren Wahrheit, sondern über die Sicherung seines göttlichen Ursprungs. Dieser göttliche Ursprung und damit die Wahrheit des Glaubens läßt sich erkennen auf einem dreifachen Weg: ex naturali ratione, ex operatione miraculorum et ex revelatione divina.

Das erste Kriterium ist weniger ein positives, das zur Erkenntnis der Wahrheit führt, als ein negatives, das den Irrtum der falschen Religionen aufdeckt. Jede auf rein menschlicher Erfindung beruhende Religion wird in vielem gegen Vernunft und Gewissen verstoßen. Die Erfahrung beweist, daß noch

---

[1] Argumenta, que fiunt contra fidem extranea sunt, quia, cum fides sit supra rationem, nulla ratio potest eam attingere nec probans nec improbans.

Dicere quod ergo fidem probare non possumus, non est, quod fidei subjaceat vel subjacere possit aliquid falsum, quia divina veritas, cui nititur fides, falli non potest. Sed hoc est, quia fides est supra rationem, ideo ad eam probandam omnes rationes humane deficiunt . . . Sed si rationes in talibus deficiunt probantes, necesse est, et quod deficiant improbantes . . . et quia rationes, que fiunt contra fidem non supra rationem sunt, quia si supra rationem essent, jam rationes non essent . . . quia contra necessitatem sunt, necesse est, ut defective sint et earum defectus possit per rationem conspici (Quodl. V. q 7, fol. 58 rb.). Den gleichen Gedanken wiederholt Aegidius in der Einleitung zu den Theoremata de corpore christi (ebendort, fol. 89 r).

Die Lösung der Schwierigkeiten ist aber trotzdem einzelnen Menschen nicht immer möglich. Sic ergo se habet intellectus noster, quia est tenebrosus et non expeditur ad percipiendam veritatem etiam de istis sensibilibus, similiter derelictus multo magis est talis ad percipiendam veritatem eorum, que sunt fidei, que valde videntur his, que oriuntur ex sensibilibus, obviare; es folgt also daraus: quod aliquis unus homo sine divino et speciali influxu posset omnes rationes solvere factibiles contra fidem . . . constat non esse possibile (Quodl. 5 q 7, fol. 85 va).

immer die auf sich selbst gestellte menschliche Vernunft zu irrigen Anschauungen oder minderwertigen Forderungen geführt hat. Ein falsches Gesetz wird sich somit notwendig durch Verstöße gegen Wahrheit und Sitte als solches verraten und feststellen lassen[1]. Dabei darf man aber die übervernünftigen Lehren des Christentums nicht verwechseln mit den widervernünftigen Aufstellungen anderer Sekten[2].

Als zweiter Wegweiser zur Wahrheit bezeichnet Aegidius das Vorhandensein von Wundern. Dieses Kriterium kommt nur der christlichen Religion allein zu: hoc habet lex christiana prae aliis, quod probatur esse miraculis confirmata. Aegidius untersucht die Beweiskraft desselben nicht näher, sondern setzt sie voraus. Er begnügt sich, gegen den Einwand, daß viele Christen nie ein Wunder gesehen hätten, im Anschluß an Augustin De Civ. Dei 22 c 5 darzutun, daß das historische Wunder der Bekehrung der Welt durch wenige ungebildete, aller natürlichen Hilfsmittel beraubte Menschen für diesen zweiten Weg völlig hinreichend sei.

Keine apologetische Bedeutung hat der dritte Weg, der nach Aegidius zum wahren Glauben führt. Gott wird, wenn alle anderen Wege versagen, durch unmittelbare Erleuchtung jenen Menschen zum Glauben führen, der durch gute Werke und Gebet seinen guten Willen bewiesen hat[3].

Gerhard von Siena (gest. 1336), dessen Sentenzenkommentar[4] mit ausführlicher Gründlichkeit auf die theologischen Einleitungsfragen eingeht, wendet sich gegen die scotistische Auffassung von der Möglichkeit, bzw. Notwendigkeit der Offenbarung und verteidigt gegenüber ihrer unklaren Verwischung

---

[1] Nullus est homo, qui proprio ingenio derelictus non incidat in multas et varias falsitates: tam in speculabilibus quam in agibilibus . . .; nulla enim est lex data ab homine puro . . ., nisi data sit per revelationem vel inspirationem divinam, que non contineat multa falsa et multa reproba et vitiosa. Aegidius verweist auf die Irrtümer der Philosophen, besonders auf die verwerflichen moralischen Grundsätze Platos und Mohammeds. Ex naturali ergo ratione posset se quis avertere a lege falsa per hominem data, quia nulla talis lex est, que non contineat multa repugnantia rationi (Quodl. 3 q 7, fol. 30 vb, 31 ra.)

[2] Ebendort.

[3] Omnino . . . pie debemus credere, quod aliquis nutritus in falsa lege, si det se bonis operibus . . . et faciat quod in se est et deprecetur deum, quod sibi ostendat salutis viam et, si lex sua bona est, quod dimittat eum in ea, si mala est, quod eruat eum ab ea, quod Deus revelabit sibi, quid agendum est (ebendort).

[4] Gerardi / Senensis / Ordinis Eremitarum / Divi Augustini / Sacrae Theologiae Doctoris / Celeberrimi / In Primum Librum Sententiarum / Doctissimae Quaestiones, Patavii 1598.

der Grenzlinie zwischen natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten den thomistischen Standpunkt von der formellen Übernatürlichkeit des Glaubensinhalts[1].

Der Streit dreht sich um die Abgrenzung des adäquaten Objekts des menschlichen Verstandes. Es galt einerseits die Aufnahmefähigkeit des menschlichen Intellekts für übernatürlich geoffenbarte Wahrheiten festzuhalten, andererseits die Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntnis für viele Wahrheiten, besonders die religiösen, Gott betreffenden Wahrheiten zu verteidigen.

Die rationalistische Ansicht weist jede Beschränkung des der menschlichen Vernunft offen stehenden Wahrheitsgebietes zurück. Das adäquate Objekt der menschlichen Erkenntnis ist das ens universalissimum. Wie dieser Begriff ausnahmslos alles einschließt und nichts über seinen Bereich hinausgeht, so kennt auch die Zuständigkeit des menschlichen Verstandes keine Grenze.

Scotisten und Thomisten gehen in der Ablehnung dieser Folgerungen einig. Gerhard aber ist mit der Antwort der Scotisten, wodurch sie dem Rationalismus der Gegner zu entgehen suchen, nicht zufrieden. Wenn auch das ens universalissimum, so behaupten sie, wesentlich das adäquate Objekt unseres Verstandes darstellt, so kommt für den gegenwärtigen Zustand als solches Objekt nur das der sinnlichen Erfahrung zugängliche Ding in Betracht, eine Einschränkung, die man aus der Erbsünde oder aus der Bindung der Verstandestätigkeit an die Phantasie oder sonstwie erklärt[2]. Und somit ist für den gegenwärtigen Zustand das Bedürfnis nach einer Offenbarung vorhanden.

Mit dieser Ansicht findet Gerhard vier inconvenientia verbunden: Einmal würde dadurch der Erkenntnisbereich unseres endlichen Intellekts genau so weit gesteckt wie der des unendlichen göttlichen Erkennens. Sodann ergäbe sich, daß der gegenwärtige Zustand der Menschheit ein gewaltsamer und widernatürlicher wäre, infolge der dem Wesen des Verstandes wider-

---

[1] Prol. q II a 4: An veritas, quam scimus de Deo contineatur sub objecto nostri intellectus.

[2] . . . respondent, quod possumus loqui de objecto adaequato dupliciter, uno modo secundum naturam intellectus et sic concedunt, quod veritas theologica contineatur sub objecto adaequato intellectus, alio modo possumus loqui de objecto adaequato intellectus pro praesenti statu et isto modo dicunt, quod veritates, quas scit theologus de Deo, non continentur sub objecto intellectus nostri, quia isto modo objectum intellectus est ens possibile praesentari in phantasmate, quae restrictio et limitatio oritur vel ex pena peccati originalis vel propter connexionem ad phantasiam vel propter aliquam aliam causam. Quapropter indigemus aliqua scientia divinitus revelata (Prol. q 2 a 4).

strebenden Einschränkung auf das sinnlich erfaßbare Sein. Drittens würde eine natürliche Veranlagung des Menschen nur durch übernatürliche Einwirkung zur Erfüllung gelangen; endlich müßte unser Verstand nach Wegfall der sinnlichen Schranken mit rein natürlicher Kraft alle theologischen Wahrheiten erfassen können[1].

Gerhard rückt deshalb von der scotistischen Ansicht ab und versucht die Lösung in thomistischem Sinn durch Auswertung der potentia obedientialis. Nach ihm hat der intellectus possibilis zwei Möglichkeiten zur Aufnahme von Erkenntnissen, eine natürliche, die durch die Tätigkeit des intellectus agens verwirklicht wird und auf Erkenntnisse geht, die natürlicherweise ihm zugebracht werden, und eine übernatürliche, die ihm durch die potentia obedientialis zukommt und nur durch übernatürliche Kraft dienstbar gemacht werden kann. Die theologischen Wahrheiten über Gott fallen nicht unter das adäquate Objekt unseres Intellekts nach seiner natürlichen Veranlagung, wohl aber gehören sie in seinen Bereich nach der potentia obedientialis[2].

Darin liegt auch die Erklärung, warum der Intellekt aus den obersten Prinzipien nicht alle Wahrheitserkenntnis ableiten kann. Unser intellectus possibilis kann nämlich diese Prinzipien nur soweit applizieren, als das adäquate Objekt reicht. Die Notwendigkeit der Offenbarung beruht also nicht auf einer vorübergehenden Behinderung unserer Verstandeskräfte, sondern auf der inneren, wesentlich unzugänglichen Erhabenheit der Glaubenswahrheiten[3].

---

[1] Primo sequeretur, quod intellectus noster finitus, esset tantae capacitatis, quantae est intellectus Dei infinitus . . .

Secundo sequeretur, quod aliquod violentum et contra naturam reperiretur in tota una specie, quod videtur falsum.

Tertio sequeretur, quod daretur potentia naturalis passiva, cui non responderet activa naturalis, quod est inconveniens.

Quarto sequeretur, quod intellectus noster, postquam fuerit absolutus ab isto phantasmate, poterit capere veritates pure theologicas per pura naturalia, quod videtur falsum et erroneum (Prol. q 2 a 4). Ähnlich äußert sich Gerhard q 2 a 1.

Gerhard erklärt also die scotistische Meinung, genau so wie sie oben dargelegt wurde. Vgl. 75 f.

[2] Prolog q 2 a 4. Patet ergo, quomodo veritas, quam scimus per theologiam, non continetur sub objecto adaequato intellectus secundum potentiam eius naturalem. Si tamen loquamur de huiusmodi objecto secundum potentiam obedientialem, sic veritas illa continetur sub illo.

[3] Gerhard betont besonders in der 1. quaestio des Prol. die formelle Übernatürlichkeit der theol. Wahrheit. Der Unterschied zwischen Theologie und Metaphysik liegt nicht in der Potenz oder im Akt, sondern im Objekt. Zu einer Unterscheidung würde es nicht ausreichen, daß sie das gleiche Objekt unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachten, wenn

Thomas von Straßburg (gest. 1357) hat in seinem Sentenzenkommentar[1], der weit verbreitet war und großes Ansehen genoß, sich über die Probleme der Glaubensbegründung leider nur wenig geäußert.

Das göttliche Zeugnis gibt absolute Gewähr für die Wahrheit des Christentums. Somit ist jeder noch so scharfsinnige Einwand gegen die Offenbarungswahrheiten falsch. Man muß aber verschiedene Arten der Lösung von Schwierigkeiten unterscheiden. Ist die positive, auf inneren Gründen beruhende Lösung nicht möglich, so doch die negative Zurückweisung, indem die vorgebrachten Gründe als nicht beweiskräftig nachgewiesen werden.

Den Versuch, die theologischen Wahrheiten aus metaphysischen Grundbegriffen abzuleiten, weist er zurück. Aus dem obersten Begriff des Seins lassen sich nur die dem Sein gemeinsamen Eigenschaften erkennen, nicht aber die dem göttlichen Sein eigentümlichen Merkmale[2].

Im Prolog q 3 a 4 bietet er eine kurze Zusammenfassung der Ansichten der Augustinerschule über das adäquate Objekt unseres Verstandes: Possumus . . . considerare intellectum humanum secundum suam capacitatem naturalem, precisum ab omni dispositione sive influentia supernaturali, alio modo secundum suam potentiam sive capacitatem obedientialem. In der ersten Bedeutung ist das adäquate Objekt des Verstandes: ens fantasiabile mediate vel immediate, in der zweiten Bedeutung das ens in quantum ens sive ens universaliter sumptum, comprehendens creaturam et creatorem, creatum et creabile.

Michael von Massa (gest. 1337), ein äußerst begabter und fruchtreicher Theologe der Augustinerschule ist leider schon in jungen Jahren, noch als Baccalar, gestorben. Das erste Buch seines Sentenzenkommentars findet sich in der Nationalbibliothek von Florenz Conv. soppr. C. 8, 794[3] und behandelt ausführlich die

---

es nicht auch Wahrheiten gäbe, die nicht beiden zugleich zugänglich sind.

[1] Thomae / Ab Argentina / Eremitarum Divi Augustini / Prioris Generalis / Qui floruit anno Christi 1345 / Commentaria in IIII libros / Sententiarum / Venetiis 1564. Über Thomas von Straßburg vgl. N. Paulus, Der Augustinergeneral Thomas v. Straßburg, Arch. f. els. Kirchengesch. I (1926). Dazu Pelster, Scholastik III (1928), 129 f. Nach Pelster hat Thomas spätestens 1333 über die Sent. gelesen, möglicherweise aber später den Kom. überarbeitet.

[2] Prol. q 2 a 1.

[3] Der Codex Conv. soppr. C. 8, 794 ist eine Pergamenthandschrift mit 103 Bl. in 2 Spalten vom Jahre 1467. Sie ist von Fr. Thaddaeus de Prato geschrieben (fol. 30 vb, 101 v) und mit schönen farbigen In-

Einleitungsprobleme. Er verteidigt — durch scotistische Einflüsse angeregt — den formellen Unterschied der intuitiven und abstraktiven Erkenntnis und fügt ihnen noch eine dritte Art an, die notitia deductiva aus einem medium praecognitum. Eine notitia deductiva certa articulorum würde für den Menschen keinen Widerspruch bedeuten. So könnte aus der Wahrhaftigkeit Gottes und aus der Offenbarungstatsache die sichere Kenntnis vom Offenbarungsinhalt erschlossen werden. Sogar die Gewißheit, daß Gott dreieinig sei, ließe sich auf diesem Wege ex puris naturalibus gewinnen. Sonst beschäftigt sich Michael von Massa vor allem mit dem Wissenschaftsproblem der Theologie, wobei er ihr jede Evidenz im Beweisen der Wahrheit wie im Lösen von Schwierigkeiten abspricht und mit Landulf die Glaubensartikel als Prinzipien des Glaubens, nicht aber als Prinzipien der Theologie annimmt[1].

Eine eigenartige Ansicht über die theologische Gewißheit scheint Jakob de Appamiis[2] gehabt zu haben. Nach Alfons von Toledo, der im Prolog seines Sentenzenkommentars q 2 a 3 darüber berichtet, behauptet er: Quod theologia revelata est fidelibus scientia proprie dicta, quia articuli fidei, ex quibus procedit tanquam ex principiis, sunt fidelibus evidenter noti: non quidem in lumine naturali nec in aliquo lumine medio inter lumen fidei et lumen gloriae . . ., sed potius in lumine fidei.

---

itialen verziert. Nach einer Notiz über fol. 1 r haben wir es mit einer Abkürzung zu tun: Primus Sent. Michaelis de Massa abreviatus. Das Incipit lautet: Circa materiam prologi primi sententiarum quero primo, utrum de divina essentia respectu istorum, que fide predicamus . . . (fol. 1 ra), das Explicit: Explicit primus sent doctoris acutissimi Michaelis de Massa sacri ordinis Augustinensium, scriptus per fratrem Thaddaeum de Prato 1467 die 28 decembris. Laus Deo amen (fol. 101). Fol. 102 ra—103 rb enthält das Verzeichnis der Quaestionen.

Der Prolog ist sehr ausführlich und enthält acht Quaestionen, fol. 1 ra—30 vb.

[1] Prol. q 4; Conv. soppr. C. 8, 794, fol. 13 ra, 14 va.

[2] Über Jakob de Appamiis ist zu vergleichen: Hist. Litt. de la France XXXVI, 587—590 (C. Langlois) und J. Koch, Durandus, 333 f. —

Von seinem Schrifttum ist nur ein quodlibet bekannt, in dem viel Franciscus de Mayronis und Petrus Aureoli bekämpft wird. Dasselbe ist, da Michael von Massa zitiert ist, erst nach dessen Tod wahrscheinlich um 1342 anzusetzen (Hist. Litt. 590). Die Zitate des Alfons von Toledo sind in dem überlieferten, unvollständigen Teil des Quodlibets (Leipzig, Univ.-Bibl. Cod. 529, fol. 94 va—122 rb; andere Handschriften bei J. Koch, Durandus, 333, Anm. 6 und Pelster, Schol. II, 4) nicht enthalten und deshalb wohl den quaestiones ordinariae entnommen, die ihm von den Bibliographen des Ordens noch zugeschrieben werden.

Diese Ansicht sucht Jakob de Appamiis vor allem aus der Analogie der Glaubensgnade zum Glorienlicht zu beweisen. Wie die Seligen die irdischen Dinge sowohl im natürlichen Licht wie im Glorienlicht erkennen, so besitzen wir auf Erden von den Glaubenswahrheiten sowohl eine natürliche wie eine übernatürliche Kenntnis. Die Erkenntnis im natürlichen Licht ist nur eine aenigmatica et imperfecta und deshalb ist der natürliche Glaube dunkel und unevident. Die Erkenntnis im übernatürlichen Glaubenslicht dagegen ist eine notitia clara und evidens, zu der die Ungläubigen nicht vordringen können, weil und solange sie am Glaubenslicht nicht teilhaben.

Die Glaubensgnade macht also die Glaubenswahrheiten einleuchtend, sie erhöht die Leuchtkraft ihrer Wahrheit, dagegen steigert sie nicht die Festigkeit der willensmäßigen Zustimmung. Ein solcher Einfluß wäre nach Jakob überflüssig. Über die Aufgabe der Glaubensgnade sind drei Auffassungen möglich: Entweder hat sie die Evidenz der theologischen Prinzipien oder die Festigkeit der Zustimmung oder die Verdienstlichkeit des Glaubensaktes zu bewirken. Nun bewirkt sie nicht die Festigkeit des Assenses, da die Ungläubigen genau so stark an ihren Überzeugungen festhalten und weil der Verlust der fides infusa bei Häretikern die Festigkeit der Zustimmung zu vielen Glaubensartikeln in keiner Weise erschüttert oder mindert. Auch die Verdienstlichkeit des Glaubensaktes kann nicht der Zweck der Glaubensgnade sein, weil sie mit der Todsünde vereinbar ist, die doch jede Verdienstlichkeit ausschließt. So entscheidet sich Jakob de Appamiis für die dritte Möglichkeit, nämlich, daß die fides infusa die Glaubenswahrheiten evident macht[1].

Was für die Glaubensbegründung uns am meisten interessiert, nämlich wie die fides infusa im Menschen verankert wird, ob und welche rationellen Grundlagen sie erfordert, das kommt in den kurzen Mitteilungen bei Alfons von Toledo nicht ganz klar zum Ausdruck. Jakob de Appamiis bekannte sich wohl zu der Anschauung, daß der übernatürliche Glaube einer vorausgehenden rationellen Rechtfertigung überhaupt nicht bedarf, sondern seine Begründung in sich trägt, dadurch daß die im Glauben zu erfassenden Wahrheiten im Lichte des eingegossenen Glaubenshabitus einleuchtend werden.

Alfonsus Vargas Toletanus († 1366)[1]) erkennt die

---

[1] vel lumen fidei ponitur in nobis, ut faciat principia nostri habitus theologici evidentia vel ad firmiter adhaerendum veritatibus theologicis vel ut assensum faciat meritorium . . . (Nach Alfons von Toledo, Lectura super libros Sent., Venetiis 1490, q 2).

Über Alfonsus ist nunmehr zu vergleichen: J. Kürzinger, Al-

ansprechenden Seiten dieser Ansicht seines Ordensbruders an, weist aber ihre Grundgedanken entschieden zurück. Für ihn ist jede Evidenz des Glaubens, die übernatürlich eingegossene Einsicht in die Glaubenswahrheiten des Jakob de Appamiis ebenso wie die natürlich erworbene evidentia extrinseca von der Glaubensgeltung des Franz von Marchia mit dem innersten Wesen des Glaubens unvereinbar. Die Grundlagen der Theorie des Jakob de Appamiis sind nach ihm denn auch nicht tragfähig. Der eingegossene habitus fidei vermittelt keinerlei Evidenz. Glaube und Evidenz schließen sich aus und heben sich gegenseitig auf. Es würde sich die unsinnige, jeder Erfahrung widersprechende Folgerung ergeben, daß der festere Glaube immer auch die klarere Einsicht bedeuten müßte. Nach Alfons wirkt sich die fides infusa nicht auf dem Gebiet der verstandesmäßigen Einsicht, sondern der willensmäßigen Zustimmung aus. Glauben heißt ihm wesentlich assentire. Die fides infusa unterstützt das assentire, indem sie den Gläubigen zur Zustimmung geneigt macht, ähnlich, nur weit stärker, wie die fides acquisita den Glaubensassens des Ungläubigen veranlaßt[1].

Hält man diese Widerlegung der Ansicht des Jakob de Appamiis zusammen mit den Gründen, die Alfons gegen die Theorie des Franciscus de Marchia vorgebracht hat, so ist seine eigene Stellungnahme schon ziemlich ersichtlich. Als Gegner jeder Art von Evidenz beim Glaubensakt wird er gegenüber der einseitig rationell orientierten Glaubensbegründung zum entschiedenen Anwalt der freien, verdienstlichen Willensbeteiligung beim Zustandekommen des Glaubens. Bei seiner vorwiegend „kritisch-eklektischen Stellungnahme“[2] hat er der Darlegung und dem Ausbau seiner eigenen positiven Antwort wenig Augenmerk geschenkt. Sie läßt sich aus seinen wenigen Angaben etwa kurz so charakterisieren.

Der Glaubensakt ist nicht ein aus Vernunftgründen rein logisch resultierender Akt des Verstandes. Zum Glaubensakt ist notwendig und wesentlich die Mitwirkung des Willens erforderlich. Das beweist er aus der Autorität des hl. Augustin:

---

fonsus Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre, Ein Beitrag zur Geschichte der Scholastik im 14. Jahrhundert (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. M. A. XXII, 5—6), Münster 1930. Kürzinger geht namentlich auch der literargeschichtlichen Bedeutung des zw. 1346 und 48 fertiggestellten Sentenzenkommentars nach und bringt zu den vielen zitierten Autoren wertvolles biographisches und bibliographisches Material.

[1] Alfons von Toledo, Sentenzenkom. Prol. q 2 a 3. Vgl. die ähnlichen Ausführungen bei J. Kürzinger, a. a. O. S. 154—158.

[2] Kürzinger, a. a. O. S. 164.

cetera potest homo nolens, credere autem non nisi volens (Sup. Jo. hom. 26, 2), das folgert er aus der Erfahrung, der gemäß weder dem Gläubigen noch dem Ungläubigen der Glaube rein verstandesmäßig aufgenötigt werden kann. Eine rein logische Sicherung der Glaubensgewißheit aus einleuchtenden Wahrheiten würde den Glauben selber überflüssig machen. Endlich wäre eine zwingende Glaubensgewißheit nicht zu vereinbaren mit der Verdienstlichkeit des Glaubens, die nach kath. Lehre unbedingt festgehalten werden muß[1].

Alfons von Toledo geht auch dem inneren Grund für diese Notwendigkeit des Willens beim Aufbau der Glaubensgewißheit nach und gibt uns dabei deutlicheren Einblick in seine eigene Ansicht. Der Wille ist deswegen notwendig, weil den Glaubwürdigkeitsmotiven keine zwingende Beweiskraft zukommt. Ex signis tantum creditis non clare visis, nulla veritas est a nobis demonstrabilis evidenter. An dem Syllogismus des Franciscus de Marchia, der die absolute Geltung der Glaubenswahrheiten aus den beiden evidenten Praemissen, nämlich aus der Tatsächlichkeit der Offenbarung und aus dem unfehlbaren Zeugniswert der göttlichen Wahrheit erschließen will, bestreitet er die Evidenz der Offenbarungstatsache. Quod (fides) sit a Deo revelata, non est nobis demonstratum, sed creditum. Die Glaubwürdigkeitsmotive, welche die Tatsache der Offenbarung erhärten, sind nämlich nicht unserer unmittelbaren Einsicht zugänglich, sondern sind nur dem historischen Forschen erreichbar. Ista signa non sunt nobis praesentia, sed praeterita. Deshalb scheiden sie für Alfonsus als Grundlage für einen demonstrativen Beweis aus. Praeterita vero, quae nos praecesserunt, non sunt nobis clare visa, sed tantum credita. Alfons von Toledo denkt hier in streng aristotelischen Begriffen. Darnach fällt jede geschichtliche Wahrheit nicht mehr in den Bereich des Wissens, sondern gehört bereits zum Gebiet des Glaubens. Wenn unser Augustiner die Offenbarungstatsache auf Grund der signa als non demonstratum, sed creditum erklärt, so schließt er damit nur jede evidente, demonstrative und damit zwingende Gewißheit für sie aus, nicht aber das weite Gebiet der aristotelischen Wahrscheinlichkeitsgewißheit, zu der auch die moralische Gewißheit der geschichtlich nachweisbaren Tatsachen gehört. Gerade die angeführte Begründung dürfte zeigen, daß Alfonsus Vargas nicht die signa und nicht ihre Beweiskraft überhaupt ablehnt, daß er sie im Gegenteil voraussetzt. Was er ablehnt, ist nur die

---

[1] Prol. q 2, a 2 concl. 1. Vgl. die gleiche Begründung schon bei Joh. Rodington unten S. 153.

extrem intellektualistische, die Freiheit und Verdienstlichkeit des Glaubens gefährdende Theorie des Franciscus von Marchia[1].

Die Glaubensbegründung des Alfonsus bekommt aus ihrer Kampfstellung gegen die Überspannung des rationellen Moments ganz notwendig ein voluntaristisches Gepräge. Ich glaube aber nicht, daß man ihn, wie das J. Kürzinger, wenn auch mit Vorbehalt, zu tun scheint[2], zu den Vertretern eines prinzipiellen, einseitigen Voluntarismus rechnen darf. Richtig ist, daß er jede auf Evidenz gründende, rein intellektuelle Glaubensbegründung entschieden zurückweist; richtig ist, daß er die wesentliche, innere Notwendigkeit des Willens für das Zustandekommen des Glaubens stark betont; richtig ist ebenfalls, daß er sich mit der positiven Beantwortung der Frage nach der vernunftgemäßen Verbürgung der Offenbarung wenig beschäftigt. Nicht richtig aber wäre es, daraus zu folgern, daß er jede rationelle Sicherung des Glaubens ablehnt. Gar nirgends richten sich seine Gründe und Behauptungen gegen eine Glaubensbegründung, die sich mit „Wahrscheinlichkeitsgewißheit" zufrieden gibt und so die Notwendigkeit des Willens bestehen läßt[3]. Gar nirgends ist die Rolle, die er dem Willen beim Glaubensassens zuweist, eine exklusive. Der von ihm angenommene habitus, der die Glaubenswahrheiten aus natürlichen Wahrscheinlichkeitserkenntnissen heraus zu erklären und zu verteidigen sucht (qu 2 a 2 concl. 3; qu 3 a 2 concl. 2 u. 3), bezieht sich nicht bloß auf den inneren Gehalt der Glaubenswahrheiten, sondern kann auch die äußere Sicherung ihrer Bezeugung einbegreifen, wie das in der vorausgehenden Scholastik noch oft nicht scharf geschieden wird. Alfons von Toledo sucht den Bereich dieses habitus nicht einzuengen; er setzt sich nur mit aller Entschiedenheit dafür ein, daß es nicht ein habitus scientificus, sondern opinativus ist (qu 3 a 2 concl. 3). Wenn man aber bedenkt, daß „Alfonsus

[1] Prol. q 2 a 3/4.

[2] A. a. O. S. 163 f., 182 ff. Wenn Kürzinger z. B. sagt, „Alfons hat jedes Bestreben für die Glaubenseinsicht eine intellektuelle, rationale Grundlage zu schaffen, abgelehnt" (S. 182), oder „für Alfonsus Toletanus gibt es keine intellektuelle Fährte, die zum klaren Besitz der theologischen Offenbarungswahrheiten führt" (S. 163), so sind diese vorsichtig formulierten, aber leicht mißverständlichen Sätze, nur richtig, wenn man sie nur von der Glaubens einsicht, nur von dem klaren Besitz der theologischen Offenbarung, versteht, also auf den „evidenten Einblick in die Tatsache der Offenbarung" (S. 183) einengt.

[3] Daß Alfons die Glaubensgewißheit selbst einzig aus der Autorität des offenbarenden Gottes ableitet, beweist nichts für seine voluntaristische Richtung, da die Autorität Gottes als einziges Glaubensmotiv auch von den meisten Vertretern der intellektualistischen Richtung, nur wenige ausgenommen, anerkannt wird.

immer das Bestreben zeigt, den Begriff der opinio und damit den Wahrheitsgrad der Theologie mit stark positivem Werte zu erfüllen“[1], so bleibt für die rationelle Unterbauung des Glaubens Platz genug und sein „entschiedener Voluntarismus“ verliert jedenfalls jede extreme Einseitigkeit[2].

Nach meiner Meinung läuft die Glaubensbegründung der Augustinertheologen aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts schon auf jene mittlere Linie zu, auf welche sich die Augustinerschule aus der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts entschieden festgelegt hat[3]. Wenn Alfons von Toledo gegenüber der Gefahr logischer Intellektualisierung der Glaubensbegründung den Anteil des Willens ganz besonders, fast einzig hervorhebt, während Hugolinus Malabranca und Johann von Basel für das Zustandekommen des Glaubens das Zusammenwirken von rationellen Voraussetzungen, Willenszustimmung und Gnade klar zum Ausdruck bringen, so finde ich darin weniger einen inneren, prinzipiellen Unterschied in der Auffassung als vielmehr einen Fortschritt in der Herausarbeitung des an sich gleichen Standpunkts.

Ganz enge, meist sogar wörtlich schließt sich in den Einleitungsfragen an Alfonsus Vargas an der später an der Kölner Universität wirkende Theologe Johann von Wasia[4]. Sein Sentenzenkommentar, der im Cod. Amplon. Fol. 110 zu Erfurt erhalten ist[5], wird deshalb mit Recht in einer auf dem Vorblatt angebrachten Notiz als eine Abkürzung der lectura magistri Alfoncii bezeichnet. Wie Alfonsus lehnt Johann de Wasia die

---

[1] Kürzinger, a. a. O. S. 174.

[2] Kürzinger hat recht, wenn er Alfonsus Vargas von Joh. Rodington beeinflußt sein läßt (S. 49, 143 Anm. 17, 163). Wie er finde ich, daß der Voluntarismus bei Joh. Rodington stärker betont ist und daß Alfonsus ihm nicht „in allen Konsequenzen des radikalen Voluntarismus“ folgt (S. 144, Anm.).

[3] Hugolin übernimmt alle Gründe, die Alfons v. Tol. für seinen „Voluntarismus“ anführt. Er braucht keine Abstriche zu machen, obwohl er daneben entschieden das rationale Moment in der Glaubensbegründung betont. Vgl. unten S. 201.

[4] Über das Leben des Johann von Wasia (Waes) vgl. Ehrle, Der Sent.-Kom. Peters v. Candia, S. 148, Anm. 3.

Eine andere Überarbeitung des Sentenzenkommentars des Alfonsus stellt nach Kürzinger, a. a. O. S. 20ff. die Sentenzenerklärung des Augustiners Balthasar de Tolentino (Cod. Vat. lat. 1085) dar.

[5] Lectura magistri Alfoncii ordinis fratrum heremitarum s. Aug. super quatuor libros sentenciarum abbreviata per magistrum Johannem de Wasia Parisiensem. Die Handschrift (Pap. mit 158 Bl. in 2 Sp.) stammt aus dem Jahre 1376 (fol. 17r). Das Inc. lautet: Facies eius sicut sol . . . und leitet die Prinzipien des Johann von Wasia ein. Fol. 17r beginnt der Prol. zum 1. Buch. Nähere Angaben bei Kürzinger, 20.

Zurückführung der Glaubensgewißheit auf natürlich evidente Sätze ab und bestreitet den Wissenschaftscharakter der Theologie[1]. Die Offenbarungstatsache, die durch Zeichen und Wunder verbürgt wird, aber uns nur auf geschichtlichem Wege zugänglich ist, ist ihm wie dem Alfonsus Vargas nicht evident, sondern „tantum creditum“[2].

[1] Amplon. Fol. 110, fol. 21 rb, ss.
[2] Ebendort, fol. 23 rb.

Fünftes Kapitel.

Die Stellungnahme Ockhams und der ersten Nominalisten zur Glaubensbegründung.

a) Die kritisch-skeptische Einstellung des Nominalismus und ihr Einfluß auf die Beurteilung des Verhältnisses von Glauben und Wissen und auf die Glaubensbegründung.

Das bedeutendste Interesse für die Probleme der Glaubensbegründung kann im 14. Jahrhundert Ockham und die von ihm begründete Nominalistenschule beanspruchen, nicht bloß deswegen, weil diese Schule sich immer mehr ausbreitete und allmählich den größten Teil der damaligen Universitäten beherrschte, sondern vor allem deswegen, weil man von dem kritischen und skeptischen Geist dieser Schule eine besondere Berücksichtigung und Förderung der Glaubensbegründung erwartet.

Leider sind die Vorarbeiten für eine abschließende Bearbeitung der Frage in jeder Weise noch ungenügend. Über Ockham sind erst in neuester Zeit die Anfänge zu einer eingehenden Untersuchung gemacht worden, die einzelne Teile, besonders seine Gotteslehre und seine Erkenntnislehre behandeln, und auch hier ist bis zu einem abschließenden, kritisch gesicherten Resultat noch ein weiter und schwieriger Weg[1].

[1] Die Literatur bei Geyer, 781. Wie schwer es ist, die Ansichten Ockhams festzustellen, zeigen auch die neueren Forschungen. Nach E. Hochstetter (Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham, Berlin 1927) hat Ockham den Beweis aus der Bewegung für nicht stichhaltig erklärt, weil er die Unmöglichkeit einer potentiellen Unendlichkeit, eines progressus in infinitum bei der Ursachenreihe für nicht erwiesen hält, dagegen hat der den Beweis aus der Notwendigkeit eines ersten Erhalters anerkannt (Centiloquium concl. 1, Sent. I, d 2 q 10; Hochstetter, 141 Anm. 1, 145 Anm. 1). Nach H. Becher dagegen lehnt Ockham auch diesen Beweis ab: „Es läßt sich dartun, daß er ihn, ohne es ausdrücklich zu sagen, tatsächlich verwirft" (Gottesbegriff und Gottesbeweis bei Wilhelm von Ockham, Scholastik 3 [1928], 369—393). Über die Anerkennung des Kausalgesetzes bei

Noch schwieriger ist die Frage bei der Schule Ockhams, weil die Forschungen über Wesen, Zugehörigkeit, charakteristische Merkmale, geschichtlich-genetische Entwicklung des Nominalismus noch am Anfang stehen[1]. Ritter hat in seinen gründlichen Untersuchungen zur Geschichte der Heidelberger Universität geprüft, welche von den verschiedenen Antworten über das Wesen des Nominalismus das Richtige trifft. „Unsere Fragestellung ist nunmehr deutlich: handelt es sich bei dem Unterschied der via antiqua und moderna um das alte Universalienproblem (Aventin), um eine Verschiedenheit mehr des Lehrstoffes als der philosophischen Theorie (Prantl), um eine literarische Fehde, die sich zu tief greifenden Gegensätzen des philosophisch-theologischen Systems und der Weltanschauung auswächst (Hermelink) oder endlich um einen bloß logisch-methodologischen Gegensatz philosophisch neutraler Art (Bernary)[2]. Ritter selbst glaubt „den Kern des in Frage stehenden Gegensatzes dahin präzisieren zu können: Es ist primär ein Streit um die erkenntnistheoretische Grundlage aller wissenschaftlichen Arbeit. Was diesem Streit seine Schärfe gibt, ist weniger das Universalienproblem an sich, . . . es ist vielmehr

---

Ockham urteilt Becher, S. 147: „Das Ursachenverhältnis ist rein äußerlich gefaßt: das in der Erfahrung gegebene stete Nacheinander zweier für sich stehender Größen", während Hochstetter, S. 147, behauptet: „Diese allgemeine Kausalbedingtheit des Seins ist Ockham so wenig wie Thomas von Aquino Problem gewesen." Gegen die Ansicht Hochstetters erklärt sich neuerdings auch Fr. M. Sladeczek (Schol. IV, 115 f. und 253 f.).

[1] F. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexander V, Franz. Studien. Beiheft 9, Münster 1925. G. Ritter, Studien zur Spätscholastik. I. Marsilius von Inghen und die ockhamistische Schule in Deutschland. Sitz.-Ber. der Heidelberger Akad. der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 1921, 4. Abhandlung. II. Via antiqua et via moderna auf den deutschen Universitäten des 15. Jahrhunderts, ebendort 1922, 7. Abhandlung. C. Feckes, Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule, Münsterische Beiträge zur Theol. 7. Heft, Münster 1925. Derselbe, Die religionsphilos. Bestrebungen des spätmittelalterlichen Nominalismus, Röm. Quartalschrift 35 (1927), 183—208. K. Michalski, Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV. siècle, Bulletin international de l'academie Polonaise des sciences et des lettres, Cracovie 1922, 59—88. Derselbe, Le Criticisme et le Scepticisme dans la philosophie du XIV. siècle, ebendort 1925. Cracovie 1926, 41—122. Derselbe, Les sources du Criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIV. siècle, Extrait de la Pologne au Congrés international de Bruxelles, Cracovie 1924. Derselbe, Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIV^e siècle, Bulletin . . . 1925 (Cracovie 1927).

[2] Ritter, Studien II, 17.

die grundsätzliche Frage nach der Tragweite der natürlichen Erkenntnis in Metaphysik und Theologie“[1].

Auch Hermelink legt diesem Punkt eine weitgehende Bedeutung bei. „Der Schlüssel zu den Systemen des Ockhamismus ist in der scharfen Abgrenzung der Gebiete des Glaubens und des Wissens zu suchen“[2]. Ehrle sieht wohl in seiner „relativ leichter wiegenden Logik“, das erste und namengebende Element des Nominalismus, mahnt aber, daneben das realphilosophische der Psychologie, Metaphysik und Ethik, das in den Geschichten des philosophischen Denkens meist vergessene theologische, und im Anschluß an Duhem das naturwissenschaftliche Element nicht zu vergessen[3]. Ehrle meint aber, daß die drei Elemente einen gemeinsamen Familienzug aufweisen, daß nämlich „die logisch-sophistische Eigenart unverkennbar auf die beiden anderen abfärbte“. Ganz besonders sieht Michalski den Grundzug der neuen Geistesrichtung in der kritisch skeptischen Einstellung und sucht die Quellen und Auswirkungen derselben in umfassenden handschriftlichen Studien aufzudecken.

Somit wäre die kritisch skeptische Geistesrichtung ein wichtiger, wenn nicht das wichtigste Kennzeichen des Nominalismus. Die anderen Merkmale, wie die voluntaristisch-irrationale Gestaltung der Gottesidee, der weitgehende Moralpositivismus usw., sind teils Ursachen, teils Wirkungen dieser Einstellung. Der Kern und das Wesen der nominalistischen Skepsis liegt in ihren erkenntnistheoretischen Anschauungen.

Die Erfassung des Individuellen durch die Intuition ist die natürliche Form unseres Erkennens. Das Allgemeine hat keinerlei reale Existenz[4]. Die Begriffe, die für das Außending nur supponieren können, die nur Zeichen dafür sind, aber zum Wesen desselben nicht vordringen, sind ungeeignet für die wissenschaftliche Arbeit. Daraus abgeleitete Kenntnisse können unmöglich Anspruch auf objektive Zuverlässigkeit und Gewißheit machen. Damit war aber die Brücke zwischen Denken und Außenwelt abgebrochen, es fehlte die Grundlage für den Absprung ins Metaphysische.

Da nach Ockham auch die sinnliche Wahrnehmung täuschen und die intuitive Erkenntnis durch Gott auch ohne die Existenz und Anwesenheit des Objekts hervorgerufen werden

---

[1] Ritter, Studien II, 38.

[2] H. Hermelink, Die Theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477—1534, Tübingen 1906, 147.

[3] Ehrle, a. a. O. S. 108 f.

[4] Geyer, a. a. O. S. 577 f.

könnte, so war die Sicherheit aller menschlichen Erkenntnis gefährdet und es mußte eine allgemeine Skepsis gegenüber allem menschlichen Wissen Platz greifen. Hat der Nominalismus die Sicherheit der menschlichen Erkenntnis unterhöhlt, so hat der ethische Moralpositivismus die Geltung des Rationalen überhaupt eingeschränkt. Die potentia Dei absoluta kennt keine Schranken außer denen des logischen Widerspruchs. Bindungen durch ethische Normen gibt es für die göttlichen Entschlüsse nicht, vielmehr ist das sittlich Gute eine Wirkung des freien, göttlichen Willens; Gott kann auch die Sünde belohnen. „Aus dieser Freiheit ergibt sich dann die absolute Kontingenz alles Wirklichen einschließlich des Unterschieds zwischen Gut und Böse, der Heilsveranstaltungen für die gefallene Kreatur, der Beseligung oder Verdammung der Menschen“ [1]. Innere aprioristische Erwägungen haben auf dem ethischen Gebiet daher keine Geltung. Nach Gründen fragen ist sinnlos. So hat Ockham das Gebiet der Vernunft eingeengt auf ein kleines, winziges Gebiet und das Vertrauen in die Sicherheit der menschlichen Erkenntnisse überhaupt erschüttert. Die Beweise für die Existenz Gottes werden in Frage gestellt [2], ebenso für seine Unendlichkeit, Einzigkeit und Allmacht und für die Unsterblichkeit der Seele [3].

Der Rationalismus des 12. Jahrhunderts, der zwingende Gründe für die Glaubenswahrheiten suchte, ist somit in sein Gegenteil verkehrt: die ratio wird für das Gebiet des Glaubens überhaupt ausgeschaltet. Sie kann nicht bloß keine positiven Beweise erbringen, auch ihre Schwierigkeiten und Einsprüche sind bedeutungslos und können die Sicherheit des Glaubens nicht beeinträchtigen. Glaube und Vernunft werden auseinandergerissen.

Haben die Nominalisten nun auch die logischen Gesetze für das Glaubensgebiet abgelehnt? Gewiß betont Ockham die Unbegreiflichkeit der Glaubensgeheimnisse, den scheinbaren, für die natürliche Vernunft gegebenen Widerspruch mit recht weitgehenden Worten. Die Notwendigkeit übernatürlicher Gnadenhilfe zum Glauben begründet er damit: quia nullus alicui assentire potest, quod ipse ex puris naturalibus judicat includere contradictionem, sed ista copulativa (ein Satz des Trinitätsgeheimnisses) est huiusmodi (Centil. concl. 60). Trotzdem sucht er in concl. 55

[1] K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theol. bis Schleiermacher, Leipzig 1911, 213.

[2] H. Becher, Gottesbegriff und Gottesbeweise bei Wilh. Ockham, Scholastik III (1928), 369—393.

[3] Centil. 2. und 3. concl.

alle Schwierigkeiten zu entkräften, die gegen die Trinität erhoben werden. Gott kann alles bewirken, auch die Sünde, quia faciendo peccatum deus non peccat, aber keinen Widerspruch (concl. 5). Auch wenn er in I Sent d 1 q 5, E, eine fruitio der göttlichen Wesenheit, die nicht zugleich die Person umschließt, gegen Scotus ablehnt, weil ein Widerspruch nicht zu setzen sei, ohne daß der Glaube zwinge, so will er damit nicht sagen, daß im Glauben auch der Widerspruch hingenommen werden müßte, sondern nur, daß für unser natürliches Denken an Widerspruch grenzende Sätze nicht aufgestellt werden dürften, außer wo der Glaube dazu zwinge[1].

Adam Wodeham stellt sich die gleiche Frage: Ist es möglich die göttliche Wesenheit in beseligendem Genuß zu erfassen, ohne daß diese fruitio auch die mit der essentia divina identischen göttlichen Personen mitbegreift? Er lehnt sowohl die verneinende Antwort Ockhams als auch die bejahende des Scotus ab. Man kann die Frage nicht mit Ja beantworten, quia, ex quo est difficillimum sustinere aliqua contradictoria verificari de eadem re et maxime dissonum rationi naturali, et scandalizare potest infideles, nunquam debet hoc concedi, nisi ubi fides ad hoc compellit. Es ist aber auch gefährlich, ohne weiteres mit Nein zu antworten: Dicere enim hec (repugnare) propter naturam contradictionis, cum alia concessa de personis et etiam de persona et essentia essentialiter contradicant, esset dare magnam occasionem subvertendi fidem[2]. Adam will sagen, man dürfte nicht gleich einen Widerspruch annehmen und so mit Nein antworten, da ähnliche schwierige Sätze im Glauben vorhanden seien. Daher hat der Mensch mit seinem Urteil zurückzuhalten,

---

[1] Ideo dico aliter ad quaestionem, primo quod nec licite nec illicite contingit frui essentia, non fruendo persona nec in via nec in patria. Cuius ratio est, quia nunquam de eadem re debent concedi contradictoria, nisi habeantur in sacra scriptura vel ex determinatione ecclesiae vel evidenter et consequentia formali ex talibus inferantur . . . (I Sent. d 1 q 5 E.) Difficillimum est intelligere aliqua contradictoria verificari de eadem re nec est hoc ponendum, nisi ubi fides compellit (I Sent. d 1 q 5 E). Ich benütze die Ausgabe des Sentenzenkom. Lugduni 1495, in der auch das Centiloquium theologicum sich findet. Der Sentenzenkommentar W. Ockhams ist in die voravignonensische Zeit (v. 1324) zu verlegen und zwar nicht nur das 1. Buch, wie J. Hofer (Biographische Studien über W. v. Ockham, Arch. Franc. hist. 6 [1913]) nachwies, sondern auch die übrigen 3 Bücher, wie sich aus den v. A. Pelzer nach Vat. lat. 3075 edierten, 1326 in Avignon verurteilten 51 Sätzen Ockhams ergibt (Rev. d' hist. eccl. XVIII (1922), 240—270).

[2] I Sent. d 1, q 12 a 3, dub. 2. Adam Goddam super / quattuor libros senten / tiarum, Paris 1512, 44.

so lange der Glaube keinen Anhalt bietet: . . . affirmatio et negatio concedi non debent pro diversis personis nec pro essentia et persona, nisi quae habentur isto modo ex fide . . .[1]"

Damit ist zwar die Widerspruchslosigkeit des Glaubens im Prinzip festgehalten, aber das Vertrauen in die menschliche Vernunft so geschwächt, daß ein blinder Glaube die praktische Folge sein muß. Doch ist der direkte Widerspruch nach Adam unbedingt abzulehnen; ein solcher trifft auch für die Trinität nicht zu. Die Aussagen sind hier zwar de eodem conceptu, aber alio et alio supponente. Der eigentliche Widerspruch kann auch in Gott nicht statthaben. Man darf den Glauben nicht der Gefahr aussetzen, lächerlich zu werden.

Ähnliche Ansicht vertritt Robert Eliphat. In der q 2 seines Prologes bringt er gegen die von ihm behauptete Festigkeit des Glaubens folgenden Einwand: Sed adhuc est dubium, quia aliquis articulus fidei ita est improbabilis apparens intellectui sicut oppositum primi principii[2]. Die eine Lösung schreibt deshalb eine solche Macht dem Willen über den Verstand zu, daß auf seinen Befehl hin, der Intellekt selbst dem Unwahrscheinlichsten, ja dem Gegensatz zum obersten Prinzip zustimmen könnte[3]. Eine andere Lösung fordert zur Ermöglichung der Glaubenszustimmung notwendig eine innere, übernatürliche Gnade. Eliphat dagegen bestreitet überhaupt die Voraussetzung der Schwierigkeit, nämlich daß die Glaubenswahrheiten eine solche Unwahrscheinlichkeit hätten wie ein Widerspruch gegen das erste Prinzip. Das scheine nur auf den ersten Eindruck so, halte aber einer genaueren Untersuchung nicht Stand[4].

Am stärksten hat wohl Robert Holkot die Vernunftwidrigkeit des Glaubens offen und klar behauptet: . . . articuli fidei sunt maxime propositiones, que inevidentes inter omnes propositiones creduntur esse verae. Nam sunt contra omnem rationem[5]. Die Erwiderung, es handle sich um Wahrheiten supra rationem lehnt er ab. Die Jungfrauengeburt sei nicht bloß supra, sondern contra rationem. Holkot denkt dabei aber nicht bloß, wie die angegebenen Beispiele vermuten ließen, an einen möglichen Gegensatz zu den physischen oder moralischen Ge-

---

[1] Ebendort.

[2] Cod. Vat. lat. 1111, fol. 20va; Wien. Dominikanerkloster Cod 108, fol. 79ra.

[3] Vgl. weiter unten S. 158.

[4] Magistri Roberti Holkot, super quat / tuor libros sententiarum questiones / quedam conferentie / . . . Lugduni 1510 (I Sent. q 1 a 1, C.).

[5] Diese Ansicht wurde dem Wilh. v. Auvergne zugeschrieben (De fide c l). Vgl. Hugo Lang, Die Lehre des hl. Thomas . . . S. 67.

setzen; in I Sent. q 5 behauptet er ausdrücklich, daß auch die logischen Gesetze im Gebiet des Glaubens keine Geltung haben[1].

Und doch will mir scheinen, daß auch Holkot keinen wirklichen Widerspruch zwischen wahrem Wissen und sicheren Glaubenswahrheiten behaupten will. Sein Kampf gilt zunächst der Logik des Aristoteles, dessen überstarke Autorität auf theologischem Gebiet er überhaupt zurückzudrängen sucht. Bei seiner Interpretation des Philosophen zeigt er das sichtliche Bestreben, dessen Ansichten nicht so fast in Übereinstimmung mit der Glaubenslehre zu bringen, als vielmehr in Gegensatz zu den theologischen Wahrheiten zu setzen. Deshalb bezweifelt er auch die absolute Geltung seiner logischen Regeln und Gesetze. Die Logik des Aristoteles ist nur zuständig in rebus sensibiliter notis, gilt aber nicht uneingeschränkt in omni materia[2].

An anderer Stelle spricht er klar aus, daß ein innerer, prinzipieller Gegensatz zwischen natürlicher und übernatürlicher Wahrheitserkenntnis nicht bestehen kann. Wenn die natürliche Erkenntnis — so erklärt er im Prol. q 1 a 6 —, im Gegensatz zur Glaubenserkenntnis steht, so darf man daraus nicht schließen, daß also eine demonstratio der natürlichen Vernunft falsch sein könne, sondern man muß vielmehr annehmen, daß die natürlichen Beweisgänge einen Irrtum, ein Sophisma enthalten[3]. Der Glaube schließt diese Irrtümer aus und vervollkommnet die

---

[1] . . . non est inconveniens, quod logica naturalis deficiat in his, que fidei sunt. Et ideo, sicut fides est supra physicam naturalem ponens res produci per creationem, ad quam philosophia naturalis non attingit, ita moralis doctrina fidei ponit quedam principia, que scientia moralis non concedit. Eodem modo rationalis logica fidei, alia debet esse a logica naturali (I Sent. q 5, H).

[2] Sent. q 5, J. Ganz ähnlich ist die Stellungnahme des nominalistisch gerichteten Karmelitentheologen Walter Disse (Ende des 14. Jahrhunderts) gegenüber der Geltung der logischen Regeln des Aristoteles, vgl. unten S. 187.

In der nominalistischen Skepsis gegenüber der Aristotelischen Philosophie liegt auch der Grund, warum später von vielen Theologen, z. B. Johann von Basel, Johann Brammart, Heinrich von Oyta u. a. ein deutlicher Trennungsstrich zwischen der Aristotelischen Philosophie und der Philosophie schlechthin gezogen wurde.

[3] Quando arguitur, quod si articuli fidei essent contra rationem naturalem, sequeretur, quod conclusio demonstrationis esset falsa; nego illam consequentiam; et ad probationem, cum dicitur, omne contrarium fidei est falsum, sed tu dicis, quod conclusum per rationem naturalem est contrarium fidei, concedo. Et ideo conclusum, prout alias dixi sepius et frequenter, per rationem naturalem non est demonstratio, sed sophisma. Unde omnis talis demonstratio concludens oppositum fidei, etiam si nesciatur solvi ab aliquo homine scientifico est credenda sophistica (I Sent. q 1 a 6 ad 1, dub. 2).

irrtumsfähige menschliche Vernunft[1]. Ockham und seine Schüler haben also die logischen Gesetze für den Glauben nicht in Abrede gestellt. Sie haben nur die Unzulänglichkeit der Vernunft in überspitzten Formulierungen behauptet.

Der Nachweis dieser Unzulänglichkeit der Vernunft ist aber bei Ockham nicht Selbstzweck. „Er will vielmehr die eigene Vernunft dazu führen, sich selbst außer Kraft zu setzen und die alleinige Berechtigung des Glaubens an die kirchlichen Wahrheiten desto ausschließlicher zu fordern[2]." Die Vernunft wird für bankerott erklärt, um von hier aus die Notwendigkeit einer Offenbarung um so mehr betonen zu können[3]. So wird von Ockham der Glaube und seine Gewißheit stark in den Vordergrund gerückt. Er bildet die letzte und beinahe einzige Verankerung sicherer Wahrheitserkenntnis auf religiös sittlichem Gebiet. Wenn unter der weitgehenden Skepsis und Kritik des Nominalismus sichere Stellungen der Vernunft unterwühlt sind und alles vom Strom der allgemeinen Unsicherheit erfaßt und fortgerissen zu werden droht, dann flüchten sich die Ockhamisten auf den sicheren Felsen des Glaubens und der Kirchenlehre.

Um so wichtiger erscheint die Frage, wie dieser Glaube gesichert wird, ob er allen Unterminierungsversuchen der Skepsis standhalten kann. Mit Recht erwartet man von dem so kritischen Geist des Nominalismus auch eine eingehende und reflexe Untersuchung über die Tragfähigkeit des von ihm so gerne aufgesuchten, in jeder Not herbeigerufenen Rettungsschiffes der Glaubensgewißheit. Worauf ruht die unerschütterliche Festigkeit des Glaubens? Kann der Mensch die objektive Wahrheit des Glaubensinhaltes mit subjektiv zweifelsfreier Gewißheit umfassen? „Auf diese eminent wichtige Frage", so sagt Feckes[4], „sind die Ockhamisten eine befriedigende Antwort schuldiggeblieben. Wohl kennen sie die Glaubensmotive, aber eine Durchschlagskraft wird ihnen nicht zugetraut. Stark oder fast nur voluntaristisch wird der Glaube ergriffen."

Die Probleme der Glaubensbegründung — das ist die erste auffallende Erkenntnis, die sich aufdrängt — haben die nominalistischen Skeptiker weit weniger beschäftigt, als man annehmen möchte. Ihre Kritik stieß noch nicht so weit vor, griff noch nicht so tief oder vielmehr hatte eine ganz andere

[1] Natura eo ipso, quod imperfecta est sine fidei gratia, eo ipso errat vel errare potest et ideo fides istum errorem excludendo naturam perficit (ebendort ad 2, dub. 2).

[2] Hermelink, Kirchengeschichte, 98.

[3] C. Feckes, Die Rechtfertigungslehre Gabriel Biels, 3.

[4] C. Feckes, Die religionsphilosophischen Bestrebungen des spätmittelalterlichen Nominalismus, Röm. Qschr. 35 (1927), 201.

Richtung, als daß sie bis an die zu tiefst in der scholastischen Welt verwurzelte Glaubensgewißheit herangereicht hätte. Die moderne apologetische Fragestellung darf man bei diesen Männern noch nicht suchen, in denen das Mittelalter trotz der ersten Regungen des modernen Geistes noch ganz herrschend war. Auch die Reformation hat diesen Glauben noch nicht erschüttert, sie hat nur einige Offenbarungsquellen ausgebrochen. Erst die Aufklärung hat das Glaubensfundament und auch die Grundlagen aller Religion untergraben.

Bei den Nominalisten kannte das Vertrauen in die Zuverlässigkeit der kirchlichen Lehrverkündigung keinen Zweifel. Ihre Skepsis war nicht gegen den Glauben gerichtet. Sie hatte vielmehr eine antirationalistische, fideistische Tendenz. Man erschüttert das Vertrauen in die Vernunft, um das Vertrauen zum Glauben zu steigern oder geradezu zu erzwingen[1].

Nur an einer Stelle regt sich die Skepsis, die dem Glauben hätte gefährlich werden können. In Überspannung der Freiheit und absoluten Willkür Gottes schrieb man Gott auch die Möglichkeit zu, Falsches und Irrtümliches zu offenbaren. Gott kann, so sagt Holkot, auch lügen, nur nicht mit der inordinata intentio fallendi und führt für die gleiche Ansicht auch die doctores moderni an[2]. Diese Meinung findet sich auch bei Adam Wodeham (III Sent. q 5 dist 14, in der gedruckten Überarbeitung), Peter d'Ailly (I Sent. q 12) und bei Biel (III Sent. d 38 q un ad 2 concl. 2).

Die praktischen Auswirkungen dieser radikalen Folgerung aus der überspannten, rational nicht determinierten Allmacht

---

[1] Es wird berechtigt sein, in dieser nominalistischen Tendenz eine Nachwirkung der alten franziskanischen Tradition zu sehen und den Versuch, die durch Thomas selbständig gewordene Philosophie auf diese Weise unter die theologischen Erkenntnisse unterzuordnen. (Vgl. E. Baudin, Les rapports de la raison et de la foi, Rev. des sciences religieuses III (1923), 337.) Auch der große Einfluß des Averroes in jener Zeit mag die nominalistische Stellungnahme beeinflußt haben.

E. Baudin gibt zusammenfassend folgende treffende Charakteristik der nominalistischen Geisteshaltung: . . . la raison accusée d'insuffisance constitutionnelle en metaphysique, la foi invitée a pénétrer derechef en ce domaine et a y suppléer d'autorité sa rivale, la révélation redevenant d'une nécessité absolue pour les croyances fondamentales, le raisonnement dépouillé partout progressivement de ses prérogatives en faveur de l'intuition, en particulier dans les praeambula fidei, et finalement un véritable et complet fideisme s'instaurant avec Occam et ses disciples à la place du rationalisme, qu'ils pensent avoir définitivement discrédité.

Il s'agit essentiellement, croyons-nous, d'un antirationalisme fort voisin de celui de tels de nos contemporains . . . (ebendort, 337).

[2] II Sent. q 2 a 8 princ. E E.

Gottes werden dadurch vermieden, daß Gott sich seiner absoluten Freiheit durch die potentia ordinata Schranken gezogen hat und die von ihm einmal gesetzte ethische und physische Ordnung berücksichtigt. Außerdem lehnt der Großteil der Nominalisten diese gefährliche Theorie ab, so Joh. Rodington, Gregor von Rimini, Joh. Brammart u. a. Eine solche Theorie, so sagt Gregor[1], müßte alle kirchlichen Entscheidungen dem Zweifel überantworten. Das Zugeständnis von Irrtümern in Gotteswort und Kirchenlehre müßte ihre ganze Autorität zu Fall bringen: Si inter Dei dicta vel ecclesiae, aliqua falsa admissa fuerint, nihil penitus auctoritatis remanebit.

Es ist bezeichnend für die Einstellung des nominalistischen Geistes, daß die Skepsis bei den philosophisch-metaphysischen Grundlagen der Glaubensgewißheit einsetzte, die historischen Voraussetzungen aber unangetastet ließ.

Sonst war das apologetische Bedürfnis bei den Ockhamisten jedenfalls nicht größer als bei den anderen scholastischen Richtungen des 14. Jahrhunderts. Ockham selbst hat sich nur wenig zu dem Problem geäußert und, wie es scheint, die Glaubensgewißheit auf die willensmäßig feste Erfassung der Offenbarungstatsache gegründet. Robert Eliphat und Adam Wodeham sind ihm hierin gefolgt; jedenfalls ist Eliphat ausgesprochen voluntaristisch orientiert. Wie wenig berechtigt aber es wäre, daraus ein einheitliches Gesetz zu konstruieren und die voluntaristische Glaubensbegründung als notwendige Resultante der nominalistischen Geisteshaltung zu betrachten, beweist Holkot, der wohl noch extremer als Franz v. Marchia die rein intellektualistische Sicherung der Glaubensgewißheit gefordert hat. Die späteren Nominalisten, namentlich die Augustiner, lenken wieder in die herrschende traditionelle Anschauung des 14. Jahrhunderts ein, wonach die Glaubenszustimmung auf Wahrscheinlichkeitsgründe gestützt unter Mitwirkung des Willens zustandekommt.

b) Voluntaristische Glaubensbegründung bei W. Ockham, A. Wodeham, J. Rodington und R. Eliphat.

Ockham hat nicht ex professo zur Frage der Glaubwürdigkeit Stellung genommen. Aus gelegentlichen Bemerkungen aber ist es, wenn je, so bei Ockham, schwer, die Ansicht des Autors festzustellen. Am eingehendsten findet sich Ockhams Auffassung in II Sent. q 25, wo er gegen die Annahme eines in-

[1] Super primo et secundo sententiarum, Venetiis 1552, I, d 42 q 2 a 1 concl. 2.

tellectus agens ankämpft. Für das Vorhandensein eines intellectus agens beruft man sich auch auf die aktive Tätigkeit des Intellekts beim Glaubensakt[1]. Ockham erwidert, daß eine solche Eigentätigkeit des Intellekts eine natürliche und folglich notwendige sein müßte, und legt dann die den Glaubensakt bewirkenden Faktoren auseinander. Er unterscheidet zwei Möglichkeiten: Ein Glaubensassens kann rein logisch ohne jede Einflußnahme des Willens aus früheren Glaubenswahrheiten abgeleitet werden. Er kann aber auch, die Kenntnis der Begriffe und des Sinnes vorausgesetzt, allein durch einen Willensakt bewirkt werden. Ein Beispiel für die erste Möglichkeit wäre nach Ockham die gläubige Hinnahme eines Zeugnisses, wenn die Wahrhaftigkeit des Zeugen geglaubt und die Tatsache seines Zeugnisses gewußt wird. Dann ist die Zustimmung zur Aussage zwingend, weil eine Ablehnung derselben mit einem Glauben an die Wahrhaftigkeit des Zeugen unvereinbar wäre. Nach Ockham würde also in diesem Falle der Glaubensakt notwendig aus den Prämissen folgen[2]. Der Wille könnte höchstens den Verstand ablenken und so seine Stellungnahme überhaupt hintanhalten. Dagegen könnte er die Entscheidung des Verstandes nach der Erfassung des Sachverhaltes ebensowenig hindern wie die Zustimmung zu einem in sich einleuchtenden Satz[3].

Ockham teilt also die Ansicht des Herväus, Johann von Neapel, Michael von Massa, Franciscus von Marchia, daß, die absolute Gewißheit von der Wahrhaftigkeit des Zeugen und von der Tatsächlichkeit des Zeugnisses vorausgesetzt, die Wahrheit des Zeugnisses in zwingendem Schluß sich ergeben würde. Nach

---

[1] Fides acquisita non potest causari ex notitia complexa terminorum et apprehensione, quia tunc objectum fidei esset evidens ex terminis et sic non esset fides; ergo causatur ab intellectu (II Sent. q 25 A).

[2] Exemplum primi, ut si aliquis credat aliquem hominem veracem in dictis et factis et hoc fide acquisita, si tunc dicat assertive et bona fide sibi aliquid esse credendum et certitudinaliter verum, quod prius non credidit esse verum, ille stante primo complexo non potest alteri complexo dissentire: quia si credat et reputat eum firmiter veracem in dictis et factis, et post dissentiat secundo complexo, reputat tunc illud primum complecum esse falsum; ergo non reputat dicentem illud complexum universaliter veracem in dictis et factis et sic sequitur contradictio . . . ista ergo fides et actus credendi secundo complexo causabitur ex notitia terminorum illius complexi et apprehensione eius et ex actu assentiendi, quo reputat illum hominem veracem in dictis et factis, quia istis positis sine omni activitate intellectus vel voluntatis statim necessario sequitur assensus respectu secundi complexi (II Sent. q 25 X).

[3] Ergo oportet necessario, quod vel nec assentiat nec dissentiat, quod potest fieri, si voluntas avertat intellectum ab apprehensione illius complexi. Sed si apprehendat illud complexum stante actu fidei primi complexi necessario assentiet secundo complexo (I Sent. q 25 X).

Ockham ist aber die Zuverlässigkeit des Zeugen beim Glaubensakt nur im Glauben gegeben und so, wie sein zweites Beispiel zeigt, wesentlich vom Willen abhängig.

Er fragt sich nämlich weiter, wodurch der Glaube an die Wahrhaftigkeit des Zeugen bewirkt werde. Derselbe kann nicht aus einer Evidenz hervorgehen, weder einer intuitiven oder sonst unmittelbaren Evidenz, noch einer abgeleiteten Evidenz, da sonst auch der Glaube evident wäre und aufgehört hätte, Glaube zu sein[1]. Er kann auch nicht auf eine andere geglaubte Wahrheit zurückgeführt werden, da damit eine unendliche Reihe sich ergeben müßte. Die Wahrhaftigkeit des Zeugen muß also schließlich auf einem Satz gründen, der weder evident noch geglaubt, sondern für die intellektuelle Erkenntnis indifferent ist und nur durch den Willen zur gläubigen Annahme gebracht werden kann.

Ockham spricht hier von der Wahrhaftigkeit des Zeugen im allgemeinen, ohne das göttliche Zeugnis eigens zu berücksichtigen. Da aber sein Beweis aus dem Wesen des Glaubens genommen ist, so gilt er auch für das göttliche Zeugnis und für die Glaubensbegründung überhaupt. Diese Folgerung darf um so mehr gezogen werden, weil Ockham den Offenbarungsglauben, den erworbenen wie den eingegossenen, genau so aufbaut wie den Glauben überhaupt, nämlich seine Gewißheit syllogistisch aus der Wahrhaftigkeit des Zeugen und der Tatsächlichkeit des Zeugnisses ableitet. Das unmittelbare Objekt des Glaubens ist nach Ockham der Satz: Omne revelatum a Deo est verum (III Sent. q 8 a 3 M), ein Satz, der als Prämisse und Teilprinzip dient für die Ableitung jeder einzelnen Glaubenswahrheit. Dieser Satz wird vom Glauben unmittelbar, die geoffenbarten Wahrheiten mittelbar erfaßt. Auch für den habitus infusus besteht diese Scheidung. Die Glaubensgnade vermittelt keinerlei inhaltliche Kenntnisse, sondern gibt die rein potentielle Geneigtheit zum Glaubensassens, sobald die fides acquisita ex auditu die notwendigen Grundlagen und Vorbedingungen geliefert hat. Der eingegossene Glaube kann also nie allein einen Glaubensakt bewirken ohne den erworbenen Glauben, wohl aber umgekehrt, wie der Glaube des ungetauften unter Christen erzogenen Heiden beweist. Die Notwendigkeit der fides infusa und ihre Übernatürlichkeit kann nur aus der Offenbarung bewiesen werden. Sie wirkt mit der fides acquisita als Teilursache bei der Zustimmung mit, und zwar geht die Geneigtheit, die sie verleiht, auf das erste

---

[1] Sed actus fidei acquisite, ut distinguitur ab aliis habitibus naturaliter acquisitis, non est evidens ex objecto aliquo dictorum modorum, sicut manifeste patet, quia aliter non distingueretur ab aliis habitibus (ebendort).

Prinzip, die Wahrheit der Offenbarung, unmittelbar und erst mittelbar auf die einzelnen Glaubenswahrheiten. Die Frage, ob die fides infusa nun wenigstens zur gläubigen Erfassung ihres Primärobjekts ausreiche, nämlich zur Annahme des Satzes: Omne revelatum a Deo esse verum, beantwortet er negativ. Auch zur Annahme dieser Wahrheit braucht es den durch Unterricht erworbenen Glauben: ideo ad actum credendi illud complexum ita requiritur fides acquisita, sicut ad quemcumque articulum in speciali. Der Unterschied ist nur der, daß bei der gläubigen Annahme dieses ersten Glaubensobjekts die Gnade als eine causa immediata mitwirkt, während sie für die übrigen Wahrheiten nur die causa mediata, die causa causae ist.

Ockham hat also, wie Heim mit Recht aufmerksam macht[1], die Bedenken, die Duns Scotus der Zurückführung der fides infusa auf die fides acquisita entgegenbringt, beiseitegesetzt. Die fides infusa nimmt nicht bloß allen Glaubensinhalt, sondern auch ihr innerstes Glaubensmotiv aus dem erworbenen Glauben. Sie ist eine in ihrem Sein von Gott gewirkte Kraft, welche der im erworbenen Glauben gesetzten Zustimmung zu den Offenbarungswahrheiten eine übernatürliche Aktualisierung und eine erhöhte Festigkeit gibt. Die Notwendigkeit dieser Gnadenbeteiligung am Glaubensakt zur Heilswirkung und zum Verdienst entspringt nicht inneren Gründen, sondern ergibt sich einzig aus der freien Anordnung Gottes.

Doch ist nach Ockham der Wille allein nicht ausreichend zur gläubigen Hinnahme von Geheimnissen. Im Centiloquium, wo Ockham seine Ansichten durchwegs stark überbetont, stellt er folgende conclusio (60) auf: quilibet catholicus et fidelis christianus faciliter potest credere alicui, cui nullo modo potest ex puris naturalibus assentire. Der Grund liegt in der Gnade, die unmittelbar die Zustimmung zum Glaubenssatz herbeiführt, während der Wille nur mittelbar dieselbe bewirken kann. Man darf dem Willen nicht die Kraft zuschreiben, die Zustimmung zu jeder Behauptung veranlassen zu können, ganz gleich, ob sie Mögliches oder Unmögliches enthält. Augustins Wort: volentis est credere gilt nur für die Disposition zum Glauben. Aus dem gleichen Grund ist die Folgerung, daß der Unglaube dadurch jede Schuld und der Glauben jedes Verdienst verliere, unberechtigt; denn der Glaubensakt bleibt trotz der Notwendigkeit der Gnade ein Akt des Willens[2].

---

[1] K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, Leipzig 1911, 215 f.

[2] Quamvis non sit in potestate hominis immediate ad fidem haben-

Adam Wodeham (gest. 1358), ein Schüler Ockhams[1], bringt in dem gekürzten, von Heinrich von Oyta hergestellten Auszug seines Sentenzenkommentars die Frage der Glaubensbegründung nur nebenbei. Im dritten Buch d 14 q 4 a 2, dub. 1 macht er sich gegen seine negative Beantwortung der Frage, ob man von Kontigentem ein eigentliches Wissen haben könne, den Einwand: dicetur . . . forte, quod frustra fit revelatio, per quam non posset assecurari ille, cui facienda esset. Sed sic est hic, quia unde sciret ille, cui aliquid predicitur, quia illa predictio sit revelatio vel quod fiat a Deo vel a bono spiritu. Er antwortet, daß ein Wissen um die Offenbarungstatsache unmöglich sei, außer wenn man unter Wissen jede wahrheitsgetreue Annahme verstehe.

Die Offenbarungstatsache kann also nicht mit wissenschaftlicher Gewißheit erfaßt werden. Nur Gott kann die Überzeugung vom mittelbaren oder unmittelbaren göttlichen Ursprung der Offenbarung den Menschen eindrücken.

Diese Theorie kann als die dem Nominalismus eigentümliche Glaubensbegründung gelten: Beim Zustandekommen des Glaubens sind nur zwei Faktoren beteiligt, der Wille und die Gnade; das imperium voluntatis erzeugt im Verein mit dem habitus infusus fidei die absolute Festigkeit des Glaubensassenses. Diese Ansicht wird vertreten, außer von Ockham und Wodeham, von Johann Rodington und später noch von all jenen Nominalisten, die sich enger an Ockham anschließen, z. B. Gabriel Biel, Johann Majoris.

Johann von Rodington († 1348)[2] hat sich, wie seine Ordensgenossen Walter Chatton und Wilhelm de Rubione, gegen den extremen logischen Determinismus des Franciscus von Mar-

---

dam, mediate tamen est in potestate hominis, quia in sua potestate est habere dispositionem, qua mediante statim habebit fidem (Centil. concl. 60).

[1] Wodeham, der in der Liste der Magister zu Oxford als der 61. gezählt wird, soll nach dem Druck des Johann Major den Walter Chatton zum Lehrer gehabt haben. Sein Sentenzenkommentar liegt in verschiedenen Redaktionen vor; ich benütze nur den überarbeiteten Auszug des Heinrich von Oyta (Paris 1512). Vgl. C. Michalski, Les courants phil. . . . 71—72; derselbe, Die vielfachen Redaktionen einiger Kommentare zu Petrus Lombardus, Misc. Ehrle I, 239—2444; 261—264.

[2] Johann von Rodington wird von Thomas Eccleston als der 56. Franziskanerlehrer zu Oxford gezählt und hat wohl bald nach 1330 gelehrt.

Seine Stellungnahme ist noch nicht genügend geklärt. Nach Kürzinger, a. a. O. S. 48 f. zeigt sich Rodington „im allgemeinen als getreuer Skotist", während C. Michalski behauptet: En dehors d'Adam Wodeham aucun autre des professeurs d'Oxford ne subissait peutêtre autant l'influence d'Ockham, que le Franciscain Jean Rodington" (Criticisme 46). Wohl auf Grund dieses Urteils erscheint er bei Geyer,

chia in der Glaubensbegründung gewandt. Während aber diese dessen Aufstellungen nur abmildern, grundsätzlich aber auch die intellektualistische Richtung vertreten, weist Johann von Rodington im Gegensatz zu ihnen dem Willen die entscheidende Rolle in der Glaubensbegründung zu.

Seine Anschauungen finden sich hauptsächlich in der ersten quaestio des Prologs seines Sentenzenkommentars, die er also formuliert: Utrum pro statu isto sit necessaria aliqua noticia supernaturalis de credendis[1]. Er behandelt darin das Problem, ob und inwieweit der Glaube eine Erkenntnis oder Einsicht zur Voraussetzung habe. Seine Meinung faßt er in vier Konklusionen zusammen. Die 1. concl. lautet: habitus, quem habet fidelis ultra habitus naturaliter adquisitos, non est habitus scientificus (fol. 1ra). Der Mangel jeder Evidenz in Glaubensdingen und die wesentliche Notwendigkeit des Willens für den Glaubensassens lassen sich mit der Theorie von der Wissenschaftlichkeit der Theologie nicht in Einklang bringen. Außerdem müßte dann dem höheren Wissen immer auch das festere Glauben entsprechen, was die Erfahrung widerlegt.

Von den sechs Schwierigkeiten, die er sich gegen die 1. concl. erhebt, entsprechen die ersten drei den drei Beweisen des Franciscus von Marchia für seine erste These[2]. Der erste Beweis, so entgegnet er, schließt nur für eine in der Erkenntnis gründende Gewißheit, nicht aber für die Glaubensgewißheit, die vom Glaubenshabitus und vom Willen verursacht wird[3]. Dem

a. a. O. S. 738 unter die Nominalistenschule eingereiht. Daß Rodington zum Teil auch in den wichtigsten Fragen seine eigenen Wege, unabhängig von Scotus und Ockham geht, zeigt seine eng an Augustin sich anschließende Illuminationstheorie (Michalski, Les sources du criticisme . . . 7). In der Glaubensbegründung hat er sich jedenfalls im Anschluß an die nominalistischen Gedankengänge voluntaristisch orientiert.

[1] Das erste Buch des Sentenzenkommentars Rodingtons findet sich in Cod. Vat. lat. 5306 (einer Perg.-Handschrift mit 112 Bl. in 2 Sp. aus dem 14. Jahrh.). Fol. 1r enthält am oberen Rand den Vermerk von späterer Hand: Scriptum super primum sentenciarum secundum fratrem Johannem Rodinton. Das Inc. lautet: Utrum pro statu isto sit necessaria . . . Das Expl. fol. 112va: Explicit lectura fratris Johannis de Rodinton super primum sentenciarum. Das erste und zweite Buch des Komm. liegt vor in Ms. 11578 der kgl. Bibl. zu Brüssel.

Die Quodlibet unseres Autors Ms. 503 der öff. Bibl. zu Brügge sind identisch mit den „determinationes" des Clm 22023 und des Cod. 106 der Munizipalbibl. von Assisi. Vgl. J. Kürzinger, S. 49 und A. Birkenmajer, Vermischte Untersuchungen . . . S. 83 Anm. 3, S. 96 Anm. und S. 220.

[2] Vgl. oben S. 91.

[3] . . . verum est, quando certitudo causatur ex cognicione; sic non est in proposito, quia ista certitudo non causatur nisi ex habitu fidei cum imperio voluntatis (fol. 1rb).

zweiten Beweis des Franciscus stellt er einfachhin die Tatsache gegenüber: nulla pertinencia ad fidem sunt per se nota in falsitate vel in veritate (fol. 1rb). Den dritten Beweis erkennt er nur für den erworbenen Glauben an, nicht aber für die fides infusa: verum est de fide adquisita, non de infusa, quia ista determinate inclinat in verum (fol. 1rb).

Noch klarer kommt sein voluntaristischer Standpunkt in der zweiten concl. zum Ausdruck, wo er behauptet, daß die Glaubenszustimmung überhaupt nicht dem Gebiet der Erkenntnis zugehöre: talis habitus non est cognitivus (fol. 1rb). Den Beweis liefere die Erfahrung, wonach der Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen nicht in der Erkenntnis liege und wonach der tiefere Glaube keineswegs die bessere Einsicht zur Vorbedingung habe. Wieder werden die Gründe des Franciscus von Marchia in den ersten beiden Einwänden abgewiesen. Für dessen Behauptung, daß jede Zustimmung, auch die Glaubenszustimmung, als Vorbedingung eine rationelle Garantie für die Wahrheit des übernommenen Satzes verlange, bringt Johann von Rodington kein Verständnis auf: sibi constat (veritas) tantum per fidem et non per noticiam (fol. 1 v a). Ihm genügt es, daß der Glaube seine innere Gewißheit in der Autorität Gottes findet. Die Wahrheit des Glaubens ist durch das unfehlbare Zeugnis Gottes absolut sichergestellt: quoad illud quod creditur, non potest homo falli (3. concl. fol. 1 va). Rodington wendet sich entschieden gegen die Annahme, daß ein Schriftirrtum oder eine Täuschung durch Gott möglich sei. Dann wäre die Autorität der Hl. Schrift untergraben und jede Glaubensgewißheit ein für alle Mal erschüttert: si quid in scriptura sacra vel revelatum a deo posset esse falsum, sequitur, quod non esset indubitanter tenendum tanquam verum (fol. 1 va).

Die Notwendigkeit des Willens zum Glaubensakt betont die 4. concl.: voluntas requiritur necessario ad eius actum (fol. 2 rb). Das beweist ihm die Tatsache, daß von zwei Menschen mit genau gleicher Kenntnis eines Satzes der eine ihn gläubig annehmen, der andere aber ablehnen kann. Der Grund für diese Tatsache kann nicht in der Erkenntnis liegen, die ja für beide die gleiche ist, er kann also nur im Willen liegen. Das fordert auch sowohl die Freiheit als auch die Verdienstlichkeit des Glaubensaktes. Wäre der Wille nicht notwendig, so müßte nach Erfüllung aller Vorbedingungen der Glaubensakt notwendig folgen und damit wäre auch jedes Verdienst ausgeschaltet.

Die Gründe, die hier Rodington aufführt, werden auch sonst für die Notwendigkeit des Willens zum Glauben wiederholt[1].

[1] So von Alfonsus Vargas, Hugolin usw.

Aber die Folgerungen, die Rodington zieht, klingen weit radikaler. Er schaltet nicht bloß jede evidente, zwingende Beweisführung für den Glauben aus, er weist jede rationelle Sicherung überhaupt zurück. Er kennt neben dem Willen nur eine zweite Teilursache des Glaubensassenses, die Gnade; er kennt dagegen kein die Glaubwürdigkeit sicherndes Verstandesmotiv.

Gegen seine voluntaristische Erklärung der Glaubenszustimmung läßt er sich nämlich einwenden, daß darnach die Glaubenswilligkeit immer auch zum Glauben führen und daß die größere Glaubenswilligkeit immer auch die größere Glaubensfestigkeit bedingen müßte, was den Tatsachen widerstreite. Rodington antwortet, daß der Einwand nur dann berechtigt wäre, wenn der Wille die einzige Ursache des Glaubens bilden würde. Der Wille ist aber zum Glauben zwar notwendig, aber allein nicht hinreichend. Er ist nur die eine Teilursache, die ergänzt werden muß durch die andere, den Glaubenshabitus: bene concluderet si assensus esset precise a voluntate; sed non est, sed aliquo modo ex habitu inclinante, unde licet non fiat assensus, nisi voluntas assentit, tamen ut fiat, voluntas non sufficit (fol. 2 rb). Auch wenn die Kraft des Willens noch so sehr gesteigert würde, könnte sie doch nie allein den Glauben bewirken, weil eine partielle Ursache nie zu einer Totalursache werden kann[1]. Die willensmäßige Erfassung des Glaubens wird so ergänzt durch den charismatischen Antrieb. Der dritte Faktor, die vernunftgemäße Begründung der Glaubwürdigkeit wird von Rodington auch hier nicht erwähnt, weil er, wie man mit Recht schließen darf, ihn nicht anerkennt.

Die Glaubensbegründungen Ockhams, Wodehams und Rodingtons bewegen sich somit in gleicher Richtung. Entscheidend und ausschlaggebend für die Erfassung der Glaubensgewißheit ist einzig der Wille, der wegen der von Seite der Vernunft gegen die Glaubensgeheimnisse erhobenen Schwierigkeiten unterstützt werden muß von der Glaubensgnade. Die Notwendigkeit der Gnade ist ihnen also nicht die absolute aus der Übernatürlichkeit des Glaubensaktes geforderte Notwendigkeit, sondern nur eine moralische, welche der leichteren, gewisseren Erfassung des Glaubens dient.

Typisch für die nominalistische Glaubensbegründung in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts sind die ziemlich eingehenden Darlegungen des Franziskaners Robert Eliphat, die er in der 2. q des Prologs bringt[2]: Utrum per exercicium studii

[1] Vat. lat. 5306, fol. 2 rb.

[2] Er wird vielfach auch Halifax, Alifas, Elephas, auch Olephad (so in den Quaestionen des Heinrich von Oyta Cod. theol. 51 (Qu. III, 19) der

de veritatibus theologicis possit theologus ad maiorem noticiam devenire quam sit noticia fidei[1]. Bei der Behandlung der Frage geht Eliphat in folgender Weise vor, und er befolgt auch sonst diese Methode: er führt zuerst die Gegenbeweise vor, sodann ebenso die Beweise für die bejahende Antwort, darauf löst er die Frage in fünf Artikeln, die er folgendermaßen ankündigt: Circa istam questionem sic proceditur: 1. exponam aliquos terminos positos in titulo questionis et ponam aliquas distinctiones cum aliquibus conclusionibus; 2. investigabo, qualis est noticia incomplexa quam possum habere de Deo naturaliter pro statu isto; 3. inferam aliquas conclusiones, ex quibus patebit solucio questionis; 4. respondebo ad argumenta principalia; 5. mobebo dubia.

Im Pro und Contra stellt Eliphat die skeptischen Schwierigkeiten aus nominalistischen Kreisen, die damals gegen die Zuverläßlichkeit der menschlichen Erkenntnis erhoben wurden, den Argumenten gegenüber, die von den Scotisten zugunsten der

---

Bamberger Staatsbibl.) und Elevita (F. Ehrle, Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer . . . 50) genannt.

Über das Leben Eliphats ist leider sehr wenig bekannt. Er wird oft zum Augustinerorden gerechnet (Hurter, Nomencl. II[3], 532). Von Thomas Eccleston wird er als der 56. Franziskanische Lehrer von Cambridge gezählt. (Fr. Pelster, Theol. Rev. 23 [1924], 448). Nach Michalski hat Johann von Mirecourt ganze Stellen von unserem Autor übernommen. (Les courants phil. . . . 71.) Er dürfte Adam Wodeham nahestehen, auf den Vat. lat. 1111, fol. 7va am Rand verwiesen ist. Nach dem Wiener Codex Pal. Vind. 1511 muß Eliphat auch in Oxford gelehrt haben. Die dort enthaltene Quaestio hat nämlich folgenden Titel: Incipit questio determinata per magistrum eliphat oxonie in anglia super primum sententiarum (fol. 110v).

Wie die Lebensdaten Eliphats, so muß auch sein literarisches Erbe erst noch näher untersucht werden. Im Vat. lat. 1111, einer Pergamenthandschrift aus dem Ende des 14. Jahrhunderts mit 89 Bl. in 2 Sp., sind die Quaestionen zum ersten und zum zweiten Sentenzenbuch (1 bis 40ra; 41ra—89va) enthalten. Inc. Utrum commensuracio premii ad meritum et pene ad peccatum . . . Expl.: explicit lectura fratris Roberti Alifas super sententias.

Cod. 108 des Dominikanerklosters in Wien, eine Papierhandschrift aus der 2. Hälfte des 14. Jahrh. mit 289 Bl. enthält fol. 64r—122ra den Kommentar Eliphats zum ersten Buch. Fol. 64r trägt die Aufschrift in roter Tinte: Incipit Elephax super sententias, und stimmt, soweit ich vergleichen konnte, mit der vatikanischen Handschrift überein.

Cod. 1511 der Wiener Staatsbibliothek enthält fol. 110v—120r die erste Quaestio des Kommentars.

Michalski (Les courants, 72) hat noch die Pariser Handschriften angegeben Paris Nat. lat. 15880, 15888, 14514. Pelster (Theol. Revue 23 [1924], 448) nennt noch Assisi 161, Cod. Ambros. E. 55 inf. und Cod. A. 174 der Bibliothek des Archiginnasio zu Bologna.

[1] Wien. Dom.-Kl. Cod. 108, fol. 76ra; Vat. lat. 1111, fol. 16vb; Paris Vat. lat. 15880, fol. 23ra.

uneingeschränkten Zuständigkeit des menschlichen Intellekts für jede Wahrheitserkenntnis vorgebracht wurden. Die skeptischen Schwierigkeiten auf der einen Seite erwachsen aus den Täuschungen der Sinneserkenntnis, von der jede intellektuelle Erkenntnis ihren Ausgang nimmt, aus der Unsicherheit des Erfahrungs- und Induktionsbeweises[1], aus der Mangelhaftigkeit und Fehlerhaftigkeit unseres Gottesbegriffes. Auf der anderen Seite dagegen verweist man auf die passive Aufnahmefähigkeit des menschlichen Intellekts für jede Wahrheit, aus der man die aktive Potenz erschließen kann, auf das desiderium naturale für jede Wahrheitserkenntnis, besonders soweit sie das Ziel des Menschen und die Mittel dazu betreffen, auf die Selbsterkenntnis, in der notwendig der Grund und Zweck des eigenen Daseins erfaßt werden muß, und sucht aus Schrift und Vätern Beweise für die Erkennbarkeit des Dreifaltigkeitsgeheimnisses zu gewinnen[2].

Eliphat bringt seine Ansichten zur Glaubenserkenntnis im dritten Artikel in 11 concl. Er legt zunächst großen Wert auf die Unterscheidung zwischen der certitudo evidentiae und der certitudo adhaesionis. Eine inevidente Erkenntnis kann nie den gleichen Gewißheitsgrad, wohl aber die gleiche Festigkeit der Zustimmung wie eine evidente Erkenntnis erlangen (1. concl.). An innerer Einsichtsgewißheit steht die nur auf fremdem Zeugnis beruhende Glaubensgewißheit hinter jeder Wahrscheinlichkeitserkenntnis zurück (2. concl.), übertrifft sie aber an Festigkeit des Fürwahrhaltens (3. concl.).

Er stellt dann fest, daß rein natürlich aus den Geschöpfen viele Wahrheiten über Gott gefunden werden können (4. concl.), daß aber auch viele Wahrheiten unzugänglich bleiben (5. concl.).

In den nächsten Conclusionen beantwortet Eliphat die Frage, ob durch das theologische Studium eine die Glaubenserkenntnis übersteigende, vollkommenere Kenntnis von den geoffenbarten Wahrheiten erlangt werden könne, ob also und wie weit die menschliche Vernunft zur inneren Erfassung der theologischen Wahrheiten hinreichend sei. Dabei hat Anstoß erregt seine 8. Concl.: quod perfectus in scienciis speculativis presupposita fide per alienacionem intellectus a sensibus et a sensibilibus posset ad aliquam noticiam incomplexam de deo devenire, per quam cognosceret evidenter deum esse trinum et unum (fol. 77va bzw. 18va). Eliphat behauptet hier also, daß der Mensch, der

[1] Inductio non facit scire, nisi fiat ex omnibus singulis.

[2] Vat. lat. 1111, fol. 76va, vb; Dominikanerkloster Wien Cod. 108, fol. 17va, vb.

es zu einer vollkommen spekulativen Durchbildung gebracht und sich in seiner intellektuellen Erkenntnis von der Abhängigkeit von den Sinnen und sinnenfälligen Dingen losgelöst hat, den Glauben vorausgesetzt, zu einer evidenten Ableitung der Dreifaltigkeit aus dem Gottesbegriff kommen könnte. Der Grund unseres unzureichenden Verständnisses der Dreifaltigkeit liegt nach Eliphat nur in der unvollkommenen Art unserer gegenwärtigen, an Phantasiebilder gebundenen Erkenntnis. Je mehr der Mensch in der spekulativen Wissenschaft voranschreitet, desto mehr wird er sich von dieser Unvollkommenheit frei machen und so zur besseren Erkenntnis Gottes fähig werden. Wie es scheint, hält Eliphat dabei einen solchen Grad von geistiger Spekulation für erreichbar, daß den Menschen auch das Dreifaltigkeitsgeheimnis irgendwie erkennbar wird[1].

Daß hier die Übernatürlichkeit der Glaubensgeheimnisse gefährdet ist und der Semirationalismus in bedenklichste Nähe gerückt ist, das haben die späteren Theologen mit Recht erkannt[2].

Eine solche Erkenntnis würde sich erst recht aus einer unmittelbaren distinkten Kenntnis Gottes, die natürlicherweise de communi lege nicht möglich ist, ergeben (9. concl.). Durch rein natürliche Kräfte vermag aber der Mensch nicht die Evidenz aller theologischen Wahrheiten zu gewinnen (11. concl.), wenn auch von seiner Seite kein Hindernis vorhanden wäre, daß ihm eine solche durch übernatürliche Kraft mitgeteilt würde (10. concl.). Es widerstreitet ja dem status viae nichts als die visio beatifica[3].

Im 5. Artikel äußert sich Eliphat eingehend zu der Frage, inwiefern und inwieweit der Wille auf die Glaubensgewißheit Einfluß nehmen könne. Der Intellekt, so läßt sich der Autor gegen die 3. concl. einwenden, ist eine notwendige und nicht frei wirkende Kraft. Die Zustimmung ist deshalb dem Einfluß des Willens entzogen und richtet sich nur nach der Stärke der Einsicht. Zur Klärung des Problems verweist Eliphat auf den Unterschied zwischen der objektiven Gewißheit der Glaubenswahrheiten, die durch die erste Wahrheit unfehlbar verbürgt ist, und der subjektiven Erfassung dieser Wahrheit, die entweder auf innerer Einsicht beruhen kann: certitudo evidentiae oder aus

---

[1] Tantum potest alienari quod ad similem actum inclinet, qualem habebit in patria. Nur der Grad der Erkenntnis ist ein geringerer.

[2] So wendet sich z. B. Heinrich von Oyta gegen die 8. Concl. (Clm 18364, fol. 18 rb) ebenso Walter Disse (Bamberg Cod. theol. 77, fol. 17 ra).

[3] Vat. lat. 1111, fol. 77 va; Wien, Dominikanerkloster Cod. 108, fol. 18 v.

willensmäßiger Erfassung erfolgen kann: certitudo adhaesionis. Nur die letztere kommt bei der Glaubensgewißheit in Frage.

Eliphat hält, ohne es näher zu begründen, daran fest, daß die Glaubensgewißheit an Festigkeit der Zustimmung der Meinung überlegen sei. Die Hauptschwierigkeit macht die Erklärung, wie durch die certitudo adhaesionis sogar die dem Verstand widerstreitenden Glaubensartikel erfaßt werden können.

Die eine Ansicht sucht die Schwierigkeit damit zu beseitigen, daß sie dem Willen eine uneingeschränkte Gewalt über den Verstand einräumt, so daß er ihn auch zur Annahme der größten Unwahrscheinlichkeiten bewegen könnte, selbst wenn es dem Prinzip des Widerspruchs entgegen wäre. Aber gerade die Grundlage dieser Ansicht findet Eliphat umstritten. Es müßte dann der Wille immer das Urteil des Gewissens beherrschen, der Mensch könnte nie gegen seine Überzeugung handeln, die Verdammten könnten ihre Gewissensbisse durch den Willen beseitigen.

Eine andere Lösung sucht die Erklärung in der Glaubensgnade[1].

Auch diese Lösung ist falsch. Die Glaubensgnade kann nach Eliphat nicht der Grund jener Zustimmung sein. Beim Unterricht in den Glaubenswahrheiten hat es erfahrungsgemäß gar keinen Einfluß, ob ein Kind getauft oder nicht getauft ist: Fides infusa non est principium motivum ad credendum. Ideo teneo istam conclusionem, quod ex fide infusa solum sine acquisita non potest plus credere vel assentire habens quam non habens, sed dico, quod principium movens ad assentiendum articulis fidei est voluntas imperans intellectui ad assentiendum alicui apprehenso et hoc in illis, in quibus assentit intellectus sine omni ratione inducente intellectum ad assentiendum[2].

Die Glaubensgnade allein ohne den erworbenen Glauben kann die Glaubenszustimmung in keiner Weise bewirken. Der letzte Grund des Glaubensassenses ist vielmehr der Befehl des Willens. Dort, wo für den Verstand ein Motiv von seiten des Objekts fehlt, da geht die Zustimmung zur Glaubenswahrheit allein vom Befehl des Willens aus. Die Schwierigkeiten der ersten Antwort lösen sich für Eliphat sehr einfach. Er leugnet

---

[1] Vat. lat. 20vb; Wien, Dom.-Kl. Cod. 108, fol. 79rb: Opinio aliorum est, quod nullus potest alicui articulo assentire sine aliquo dono gratuito formaliter inherente anime, quam vocant fidem infusam, qua inclinatur et disponitur intellectus ad assentiendum illis articulis omnino improbabilibus ratione naturali et sine illo dono non possunt omnibus articulis fidei consentire (so Ockham und Rodington; s. oben S. 150 und 154).

[2] Vat. lat. 1111, fol. 20vb; Wien, Dominikanerkloster 108, fol. 79rb.

das Vorhandensein von ganz widerstreitenden Glaubenswahrheiten, die für den Verstand auch eine Preisgabe des obersten Prinzips bedeuten würden. Ein solcher Gegensatz besteht höchstens auf den ersten, flüchtigen Eindruck hin.

Der psychologische Vorgang bei der gläubigen Annahme von Glaubensgeheimnissen vollzieht sich nach Eliphat folgendermaßen: Der Mensch erfaßt erst im allgemeinen den Inhalt eines Glaubenssatzes und erkennt confuse, daß er keinen Widerspruch einschließt. Darauf befiehlt der Wille die gläubige Zustimmung. Nun wird aber der Wille den Intellekt noch zu genauerer Erforschung der Wahrheit veranlassen und zur Aufsuchung von Gründen und Wahrscheinlichkeiten, um so die Wahrheiten, die einstweilen nur im Willen festgehalten werden, dem Verständnis näher zu bringen[1].

c) Die intellektualistische Glaubensbegründung des Robert Holkot.

Wenn auch gegen die uneingeschränkte Zuteilung des englischen Dominikaners Robert Holkot (gest. 1349) zum Nominalismus von verschiedenen Forschern noch Vorbehalte gemacht werden[2], so dürfte sie doch durch seine Abhängigkeit von Ockham, seinen extremen Moralpositivismus und seine radikale Zerreißung jeder Verbindung von Theologie und Philosophie gerechtfertigt sein.

Holkot hat nicht bloß die Übervernünftigkeit, sondern die Widervernünftigkeit der Glaubensgeheimnisse behauptet, die Anwendbarkeit der Logik des Aristoteles auf das Glaubensgebiet bezweifelt (Sent. I q 5 H) und so die nominalistische Trennung von Glauben und Wissen in einer übertriebenen Zuspitzung gebracht, die allerdings, wie wir gesehen haben, mehr im Ausdruck als in der Sache von den anderen Formulierungen sich unterscheiden dürfte[3]. Um so verwunderlicher ist es, daß Holkot, der bezüglich der inneren Vernünftigkeit des Glaubens,

[1] Vat. lat. 1111, fol. 799 rb; Wien, Dominikanerkloster 108, fol. 20 vb, 21 ra. Es sei aufmerksam gemacht auf das große Ansehen, das Anselm bei Eliphat, Rodington und überhaupt bei den engl. Franziskanern genoß. Er wird immer wieder zitiert und immer mit größter Achtung.

[2] P. Mandonnet (D. Th. C. VI, 898) hält den Beweis für den Nominalismus Holkots noch nicht für restlos erbracht. Nach C. Feckes (Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule, Münst. Beiträge zur Theologie, Heft 7, 1925, 119) steht Holkot noch nicht ganz auf dem Boden des Nominalismus, weil er den reatus culpae noch zu deutlich vom reatus poenae unterscheidet. Auch Ehrle (Der Sent.-Kom. Peters von Candia, 138) zählt Holkot nur mit Vorbehalt zu jenen Ordenstheologen, die von der Ordenstradition zum Nominalismus übergingen.

[3] Vgl. oben S. 143 f.

der rationabilitas intrinseca, der rationalistischen Ansicht diametral gegenübersteht, bezüglich der credibilitas externa eine rein logische Begründung fordert, z. T. noch entschiedener, jedenfalls noch konsequenter als Franciscus von Marchia. Es besteht aber kein Anzeichen, daß Holkot unmittelbar von den Gedanken dieses Scotusschülers beeinflußt war. Holkot geht in der Begründung seiner Ansicht von ganz anderen Gesichtspunkten aus, so daß die beiden in vielen Punkten gleichen Auffassungen keine andere gemeinsame Ursache haben, als die damals vorhandene Tendenz, die Glaubensgewißheit auf eine letzte natürliche Evidenz zurückzuführen. Mir scheint es wahrscheinlich, daß Holkot zu seinen extremen Aufstellungen durch das Gegenteil gedrängt wurde, wie es im Voluntarismus des Robert Eliphat zum Ausdruck kam[1].

Die erste quaestio Prol. I Sent, die für uns hauptsächlich in Frage kommt, handelt nicht ex professo von der Glaubensbegründung, sondern von der Verdienstlichkeit des Glaubensaktes[2].

Holkot befaßt sich im ersten Artikel mit dem Einfluß des Willens auf den Glaubensakt: An credere articulis fidei sit in libera potestate hominis. Dabei handelt es sich — so präzisiert er die Fragestellung — nicht um die libertas exercitii, d. h. ob der Wille, wenn alle Voraussetzungen erfüllt sind, den Glaubensakt setzen und nicht setzen kann, sondern um die Frage, ob und inwieweit der Wille die Entscheidung des Verstandes innerlich beeinflussen kann, wie weit er die Zustimmung auch zu einem zweifelhaften Satz befehlen und bewirken kann. Praktisch heißt die Frage, ob man allein durch die Aussicht auf die ewige Belohnung jede Glaubenswahrheit ohne Rücksicht auf ihre rationelle Begründung hinnehmen könne[3]. Die eindeutige Antwort Holkots lautet — und das ist die negative These der Theorie Holkots: ... teneo partem negativam. Die gläubige Annahme der Glaubensartikel ist nicht das Werk des freien Willens[4]. Wenn schon das Meinen nach Aristoteles nicht dem

---

[1] Solange die biographischen Unterlagen nicht besser bekannt sind, lassen sich hier nur Vermutungen aufstellen.

[2] Magistri Roberti holkot super quat / tuor libros sententiarum questiones, Lugduni 1497.

Die Fragestellung der ersten quaestio lautet: Utrum quilibet viator existens in gratia assentiendo articulis fidei, mereatur vitam eternam.

[3] Universaliter quero, an voluntas possit per suum imperium causare assensum in intellectu respectu alicuius propositionis sibi dubiae sicut ante imperium propter praemium vitae aeternae (L. I, q 1 a 1 B).

[4] Non est in libera potestate hominis credere articulo fidei vel assentire propositioni sibi dubiae (ebendort).

freien Willen des Menschen unterliegt, so erst recht nicht das Glauben. Ein Satz, der den Menschen zweifelhaft und ungeklärt ist, kann nur bejaht oder verneint werden, wenn eine weitere Erkenntnis Aufschluß über die Sachlage gibt; ohne neue Gründe muß er unentschieden bleiben[1].

Die weiteren Beweise Holkots variieren diesen Gedanken und fußen alle auf der einen Grundlage, daß der Grad der Zustimmung vom Grad der Evidenz bestimmt wird. Die Glaubenswahrheiten sind im höchsten Grad unevident, da sie gegen die Vernunft sind, also ist auch ihre gläubige Hinnahme am wenigsten möglich. Der Mensch kann nun nicht die Wirklichkeit nach seinem Willen gestalten, also hängt auch die wahrheitsgemäße Erkenntnis derselben nicht vom Willen ab und somit kann die gläubige Annahme irgend eines Satzes nicht vom Willen allein bestimmt werden.

Die Zustimmung des Intellekts kann nur auf Grund einer vernünftigen, den Verstand bindenden Begründung erfolgen. Die Hoffnung auf das ewige Leben kann nicht ausreichen, um den Glaubensassens zu motivieren[2]. Nach dieser Ansicht wäre ja der letzte Grund der Glaubenszustimmung nicht in der Erkenntnis, sondern im Willen, nicht in einer den Intellekt überzeugenden Wahrheitserkenntnis, sondern in einem den Willen bewegenden Wert gelegen[3].

Holkot sucht diese Ansicht ad absurdum zu führen. Man könnte für eine Belohnung eine Ansicht für wahr halten, für die doppelte Belohnung aber das gerade Gegenteil glauben. Der Mensch könnte jeden Zweifel lösen bloß durch seinen Willen und es gäbe folglich überhaupt keine zweifelhafte, unentschiedene Stellungnahme mehr. Außerdem müßte ja dieses Motiv, der Lohn im ewigen Leben, schon vorher geglaubt sein[4].

---

[1] Imaginari possumus . . . opinari non possumus, cum volumus (ebendort).

[2] Licet tale praemium — so lautet der Einwand — propositum homini non sufficiat ad cogendum intellectum ad assensum, sufficit tamen ad movendum voluntatem, ut ipsa imperet intellectui talibus assentire (q 1 a 1 C).

[3] Unde in fide secundum eos, assensus non causatur ex cognitione, sed ex voluntate . . . Et ideo intellectus non determinatur ad assensum propter significata terminorum sicut in principiis, nec propter connexionem ad principia sicut in conclusionibus, sed voluntas determinatur propter aliquid, quod est sufficiens ad movendum voluntatem, utpote quia videtur bonum homini et conveniens isti parti assentire. Holkot sagt, daß die Ansicht viele Vertreter hatte.

[4] I Sent. q 1 a 1 C.

Holkot wendet sich auch gegen die gemäßigtere voluntaristische Lösung der Glaubensgewißheit, wonach das Glaubensmotiv nur mit Wahrscheinlichkeitsgewißheit erkannt und nur in einem „non affectato" einen assensus cum formidine auslösen kann. Nur unter dem Druck des Willens erhält die Zustimmung ihre volle Festigkeit, wird zum assensus sine formidine. Es unterliegt keinem Zweifel, daß Holkot hier die Ansicht Chattons im Auge hatte, mit dessen Ansicht sich die von Holkot bekämpfte inhaltlich wie auch in der Formulierung deckt[1].

Holkot gibt sich auch mit dieser Wahrscheinlichkeitsgewißheit nicht zufrieden. Nicht Wahrscheinlichkeit, sondern Gewißheit müssen die Glaubensmotive bewirken, sonst wäre es unnötig, sich in der Predigt an die Ungläubigen auf Gründe und Wunder zu berufen.

Ebenso lehnt Holkot die Forderung einer subjektiven Willigkeit ab[2] mit dem Hinweis, daß die Dämonen trotz des Mangels jeglicher Disposition durch die vielen Wunder zum Glauben gezwungen sind: ergo assensus fidei potest esse sine imperio voluntatis[3].

Nach Holkot hat somit der Wille auf die Gewißheit und Festigkeit der Zustimmung keinen Einfluß. Diese ist die notwendige Funktion der zweifelsfreien Überzeugung von der Wahrheit der Sache, eine Überzeugung, die allerdings nicht auf der Einsicht in den inneren Sachverhalt, sondern aus der äußeren Beglaubigung stammt. Aber auch so hat sie eine logisch zwingende Kraft. Holkot findet gar nichts Inkonvenientes in dem Zugeständnis, das Franciscus von Marchia noch unbedingt vermeiden wollte, daß der Glauben erzwungen werden könnte[4]. Er behauptet vielmehr, daß jeder Ungläubige durch Wunder zur Annahme des Glaubens genötigt werden könnte[5]. Gleich beweiskräftig wie

---

[1] Siehe oben S. 110, Anm. 3.

[2] Specialiter contra hoc, quod dicitur, quod orationes et miracula causant tantum opinionem in non affectatis (I Sent. q 1 a 1 C).

[3] In seinen conferentiae, im 6. Artikel, nimmt Holkot zu den Schwierigkeiten Stellung, die gegen seine Ansicht erhoben werden. Dort wiederholt er kurz seine Ansicht: actus fidei causatur ab aliquo alio, quam a voluntate sicut actus opinandi vel sciendi . . . potest probabiliter dici, quod homo non libere credit articulos fidei, sed necessitatur ad credendum. Beim Guten löst der Glaube ein gaudium aus und die innere Zustimmung; das ist die einzige Möglichkeit, wodurch sich der gute Wille betätigen kann.

[4] Vgl. vorige Anmerkung. Non videtur mihi inconveniens concedere istam conclusionem (I Sent. q 1 a 6 ad 2 arg. dub. 2 I).

[5] Unde concedo, quod homo quantumcunque sit infidelis, si coram eo fiere(n)t miracula insolita ad ostensionem veritatis talium articu-

die Wunder erachtet er das Zeugnis von vielen wahrheitsliebenden, sittlich und geistig hochstehenden Menschen[1].

Dem Menschen ist es angeboren, fremdem Zeugnis Glauben zu schenken, besonders ist er zum Glauben an höhere Kräfte ohnedies geneigt, wie die Religionsgeschichte beweist. Dazu kommt die Glaubensgnade, die Gott verleiht. Außerdem muß jeder Mensch durch die Irrtümer des eigenen Verstandes zum Mißtrauen gegen die Zuverlässigkeit seines Urteils kommen und so freudig die eigene Ansicht dem Urteil der Menge opfern[2].

Die intellektualistische Glaubensbegründung Holkots hat ihre Hauptwurzeln in der skeptischen Geisteshaltung desselben gegenüber der natürlichen Erkenntniskraft. Andererseits liegt eine Inkonsequenz darin, daß er die Vernunft in der Erfassung der Wahrheit als unzuverlässig ausschaltet, ihr dagegen bei der Erfassung der Glaubwürdigkeit die alleinige Rolle zuweist. Bei seiner Skepsis wollte Holkot die letzte Zuflucht, die Glaubenserkenntnis, unbedingt sichern und so der Einflußnahme des Willens entziehen. So begründet er die Notwendigkeit des Glaubens aus der Unzuverlässigkeit der Vernunft, macht aber gleichzeitig die Zuverlässigkeit der Vernunft zur Grundlage des Glaubens. Auch hier mag die Eigenart Holkots, seine Ansichten in zugespitzter Formulierung zu bringen, mitgewirkt haben.

Worin die letzte intellektuelle Sicherung des Glaubens besteht, hat Holkot nicht näher ausgeführt. Ist es eine unmittelbare oder abgeleitete natürliche Einsicht, ist es eine durch die Glaubensgnade vermittelte Gewißheit? Holkot wagt es nicht, die Evidenz der Glaubwürdigkeitsgründe als

---

lorum . . ., dico, quod talis infidelis necessitaretur ad credendum (Conferentiae a 2 F).

[1] Similiter si constaret sibi evidenter unam multitudinem hominum esse veracem in verbis et honestam in vita et peritam et circumspectam in naturalibus sive in naturaliter scibilibus et talis multitudo assereret constanter quaedam esse credenda, ad quae ratio naturalis non attingit nec attingere potest in praesenti. Dico quod esset bene possibile necessitare talem infidelem et capacem rationis ad assensum quorumcunque credendorum (I Sent. q 1 a 6 ad 2 arg. dub. 2 I).

[2] quilibet homo prudens advertit se ita frequenter errasse in iudicando et falsa probando pro veris, quod si credat aliquam propositionem vehementi assensu et aliqua multitudo hominum scientificorum diceret assertive oppositum, non obstante vehementi assensu et evidentia praececente incipiet dubitare et corrumpere assensum causatum per propositiones notas vel per evidentiam rei et fieret assensus oppositus (I Sent. q 1 a 6).

diesen Grund klar zu bezeichnen. Er gibt nur allgemein an, daß der Wille beim Glauben nicht beteiligt ist und daß der Glaube durch Wunder gesichert werden muß[1]. Die letzte resolutio fidei ist die Überzeugung von der objektiven Gültigkeit des Glaubensinhaltes[2].

Holkot wollte bei seiner skeptischen Einstellung eine feste Basis gewinnen für die Glaubensgewißheit und alle Einbruchsmöglichkeiten der skeptischen Unsicherheit von vorne herein verbauen.

Bei der Lösung der Schwierigkeit: warum der eine glaubt und der andere nicht, hat er aber zu einer Erklärung gegriffen, die nichts weniger als intellektualistisch ist und mit seiner Ansicht deshalb nicht recht zusammengeht.

Der Grund dieses verschiedenen Verhaltens kann nach Holkot nämlich liegen in den verschiedenen Anlagen der Menschen oder in astrologischen Einwirkungen[3] oder in der Gewöhnung von Jugend auf in der Gnade oder in der freudigen Glaubens- und Heilswilligkeit[4]. Daß diese Gründe nicht recht rationalistisch klingen, hat Holkot selbst gemerkt, trotzdem hält er an seiner Auffassung fest, daß der Glaubensakt nach seiner inneren Konstitution ein reiner Verstandesakt und die Zustimmung selbst nicht vom Willen abhängig sei. Nur die Setzung des Glaubensaktes hängt vom Willen ab, aber nicht anders als ein Akt des Wissens und des Meinens[5]. Die Pflicht des

---

[1] dico quod non sponte, sic quod ideo credam, quia praecise volo, sed necessitatus, quia credo articulos fidei a Deo revelatos et per miracula sufficientar probatos.

[2] . . . si ab homine credente quaeratur de causa, nescit dare aliam nisi talem, quod ideo credit, quia videtur sibi ita esse sicut per eam denotatur. Hoc tamen experitur, quod non libere nec per imperium solius voluntatis (I Sent. q1 a6 ad 3 dub. 2 L).

[3] dicitur quod illi, quorum complexionem disponit mercurius, sunt faciles et apti ad credendum supernaturalia. Auch sonst hat man auf die sphärischen Einwirkungen auf den Menschen viel gegeben unter dem nachwirkenden Einfluß der arabischen Philosophen.

[4] Similiter alia causa potest esse complexio naturalis fantasiae. Unde dicitur quod illi . . .

Similiter aliqui solliciti de salute consequenda volunt et desiderant scire, quae sunt media et ad salutem necessaria et cum intellexerint, quod credere sit necessarium ad salutem, tunc desiderant credere et habent animum promptum ad faciendum, quidquid est necessarium ad salutem (I Sent. q1 a6 L).

[5] Non est aliter in potestate voluntatis humanae credere quam scire vel opinari . . . Actus credendi causatur totaliter a voluntate, sic quod hec sit vera, credo quia volo credere. Diesen Einwand weist er zurück und behauptet, daß der Glaube nicht anders in der Gewalt des Willens sei wie das Wissen und Meinen (ebendort).

Menschen besteht also bloß im Aufsuchen der Gründe: im inquirere und addiscere.

Die Frage nach der Verdienstlichkeit des vom Willen unabhängigen Glaubensaktes macht Holkot keine Schwierigkeiten, weil Verdienst und Schuld allein vom göttlichen Willen bestimmt werden[1].

[1] Deus non potest aliquid irrationabiliter precipere, cum sua voluntas sit sufficiens respectu omnium preceptorum suorum.

Sechstes Kapitel.

Die Glaubensbegründung bei den nominalistisch gerichteten Theologen des Franziskaner- und Karmelitenordens nach 1350.

a) Allgemeine Charakterisierung.

Der Nominalismus hat auf das Geistesleben des 14. Jahrhunderts mächtig eingewirkt. Ehrle ist seinem Eroberungszug gefolgt und konnte sein Eindringen, bzw. seine Vorherrschaft an den meisten Universitäten des Abendlandes, für Wien und Erfurt sogar seine Alleinherrschaft feststellen[1]. Die alten Schulen werden zum guten Teil von seiner Woge erfaßt oder treten, soweit sie bestehen bleiben, stark in den Hintergrund.

Die Entstehung des Nominalismus war keine sprunghafte gewesen, sondern war wie alle ähnlichen Revolutionen des Geistes in vielen Symptomen vorbereitet und angekündigt worden. Wie auch sonst war es schließlich eine Persönlichkeit, welche all die gärenden Kräfte und Strömungen zusammenfaßte, aus dem Unterbewußtsein zum reflexen Durchbruch führte und zur Grundlage eines neuen Systems zu machen suchte. Mit Ockham kamen aber die zum Nominalismus treibenden Tendenzen: der starke Drang nach Neuem, die skeptische Kritik an allem Überkommenen, die reaktionäre Betonung des Individuellen und Empirischen gegenüber einer wirklichkeitsfremden Spekulation und einem ungesunden Formalismus[2] nicht zum Stillstand. Die Entwicklung ist mit Ockham nicht abgeschlossen. Wie auch sonst bei ähnlichen Revolutionen, zeigt sich auch beim Nominalismus die Erscheinung, daß die erste Entwicklung über das Ziel hinausschießt und die berechtigte Reaktion gegen vorhandene Einseitigkeiten nach der Gegenseite paradox und emphatisch übersteigert. Wie auch sonst erhebt sich gegen diese

---

[1] Ehrle, Der Sent.-Kom. Peters v. Candia, 112—251.
[2] Ebenda, S. 106—112.

Übertreibungen bald in den eigenen Reihen der Ruf zur Mäßigung und Besonnenheit. Auf eine erste extreme Periode, wie sie in Nikolaus von Autrecourt und Johann von Mirecourt ihren Höhepunkt erreicht hat, ist denn bald eine Zeit der ruhigeren, gemäßigteren Richtung gefolgt, die von den ersten Übertreibungen zurückkam und zum Teil den Anschluß an die Tradition wieder suchte. Die auflösenden Tendenzen des ersten Ansturms traten zurück und der skeptische Radikalismus machte einem nominalistischen Eklektizismus Platz. Dieser Wendepunkt scheint bereits um die Mitte des Jahrhunderts eingesetzt zu haben, am meisten im Augustinerorden, der zwar stark von der neuen Richtung beeinflußt wurde, aber gleichzeitig an der starken Tradition des Ordens einen mächtigen Rückhalt fand.

Hermelink hatte als mögliche Einteilung der Nominalisten die drei Gruppen vorgeschlagen: Formale Logiker und Erkenntnistheoretiker, mystisch gerichtete Theologen und rationale Kritiker[1]. Ritter lehnt diese Einteilung mit Recht ab[2]. Marsilius von Inghen, Heinrich von Langenstein, Heinrich von Oyta, die Hermelink zur ersten Gruppe rechnet, sind nichts weniger als bloße Logiker; sie stehen der gemäßigten theologischen Richtung Gersons weit näher und können als seine Vorläufer betrachtet werden. Gerade Ritter hat gezeigt, wie falsch es bei der ganzen Komplexität der Probleme wäre, voreilig zu klassifizieren. Richtiger dürfte es sein, mit Ritter zwischen dem radikaleren Nominalismus, der hauptsächlich, wenn auch nicht ausschließlich, der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts angehört, und dem gemäßigteren späteren Nominalismus zu scheiden.

In der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts läßt sich eine Gruppierung der nominalistischen Lehrer nach ideengeschichtlichen Momenten nur schwer vornehmen.

Unter dem Einfluß des Nominalismus hat sich die scharfe Grenzlinie zwischen den einzelnen Systemen stark verwischt. Gemeinsam zeigt sich bei allen eine gleiche Tendenz zur Mäßigung, die namentlich alle dem Glauben abträglichen Folgerungen zurückweist, und die gleiche steigende Beachtung der großen Meister der Hochscholastik[3].

---

[1] Handbuch der Kirchengeschichte II, 188, 189.

[2] Ritter, Stud. z. Spätschol. II, 87, Anm. 1.

[3] Dieser eklektische Zug kommt schon in der ersten Hälfte des Jahrhunderts teilweise zum Durchbruch z. B. bei Prosper de Reggio, Alfons Toletanus. Manche Schriften zeigen vorwiegend kompilatorischen Charakter. So wird in dem großen Bibliothekskatalog der Kart-

Dieses gemeinsame Gepräge, dieser nominalistisch-eklektische Zug erhält aber bei den einzelnen Ordensschulen eine spezielle Färbung, eine eigene Nuancierung dadurch, daß in ihnen die überkommenen Ordensdoktrinen nachwirken und der Zusammenhang mit der Ordenstradition aufrecht erhalten wird oder wenigstens der Anschluß an die großen Ordenslehrer bewußt betont wird[1]. Es läßt sich gegenwärtig vielfach noch nicht entscheiden, ob bei den einzelnen Theologen oder Theologengruppen dem Nominalismus oder der Ordenstradition der tiefere und wirksamere Einfluß zugesprochen werden soll[2].

Die Gruppierung der nominalistischen Lehrer in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts wird deshalb von dem mehr äußeren Gesichtspunkt der Ordenszugehörigkeit ausgehen dürfen. Dabei wird Ehrle Recht haben, wenn er hauptsächlich zwei Gruppen einer besonderen Beachtung für wert hält, nämlich „aus dem Franziskanerorden: Johannes de Ripa, . . . Franz von Perugia und Peter von Candia, aus dem Augustinerorden Gregor von Rimini, Ugolino Malabranca von Orvieto, Bonsembiante von Padua und Johann von Basel“[3]. Daneben wird man aber die bedeutenden Leistungen der Karmelitentheologen Michael Aiguani, Johann Ballester, Johann Brammart und Walter Disse nicht ganz übersehen dürfen. Und als vierte Gruppe, die an Bedeutung hinter den anderen nicht zurücksteht, ist zu nennen die Gruppe der deutschen Theologen aus dem Weltklerus, die, meist in Paris ausgebildet, an den deutschen Universitäten die theologischen Studien begründeten.

Ehrle sieht in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts den Höhepunkt der nominalistisch beeinflußten Scholastik. Mit Recht. Nur ist dabei nicht an den Höhepunkt des nominalistischen Radikalismus zu denken — dieser liegt noch in der ersten Hälfte des Jahrhunderts — sondern an einen Höhepunkt der philosophisch-theologischen Bedeutung dieser Magister, „ein Höhepunkt, der um so wichtiger ist, als auf ihn im 15. Jahrhundert nur noch Auszüge und Kompendien folgten, welche nur das im 14. Erarbeitete in gangbare Münzen umprägten“[4].

---

hause Salvatorberg, den P. Lehmann, Mittelalterl. Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz II. Bd., München 1928, veröffentlicht hat, unter E 14 (Lehmann S. 330) die lectura des Biceps aufgeführt, der mit Conr. Soltau konkurrierte, und diese also charakterisiert: questiones collecte ex b. Thoma, Bonaventura, Scoto, doctore subtili Parisiensi, Armando, Gwardone, Thomasino etc.

[1] Ehrle, Der Sent.-Kom. Peters v. Candia, 138, 243 f.

[2] Ehrle, Ebendort 77.

[3] Ebendort 78.

[4] Ebendort 78.

b) Die nominalistische Franziskanerschule.

Wie die Franziskanerschule dem Nominalismus zuerst überzeugte Anhänger zugeführt hat, so hat die nominalistische Richtung im Orden auch weiterhin treue Gefolgschaft gefunden. Um die Mitte des 14. Jahrhunderts ist es besonders Brinkel, später Johannes de Ripa und Petrus de Candia, welche dem Nominalismus huldigten. Dabei hat freilich auch Scotus seine Autorität für diese Theologen nicht verloren und es ist erst noch näher zu untersuchen, welcher der beiden Einflüsse, der Nominalismus oder der Scotismus, bei ihnen am tiefsten nachwirkte.

Zuerst soll der noch fast ganz unbekannte englische Minorit Richard (Walter?) Brinkel genannt werden. Mit Recht weist Ehrle[1] Brinkel einer bereits recht verstiegenen Periode des Nominalismus zu und rückt ihn gegen die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts herab, entgegen den Angaben J. Bales[2], der ihn um 1310 ansetzt. Von seinen Schriften ist nur die Logik aufgefunden[3], aber noch nicht untersucht. Sein theologischer Nachlaß ist verschollen. Wir sind einstweilen auf die allerdings ziemlich ausführlichen Zitate bei Johann Basel, Dionysius Cisterciensis, Petrus von Candia, Walter Disse und Heinrich von Oyta angewiesen. Ich führe die bei Johann von Basel und Dionysius Cisterciensis[4] sich findenden Zitate, soweit sie den Glauben betreffen, an, einerseits, um die Ansichten Brinkels zu kennzeichnen, andererseits, um die Auffindung seines Sentenzenkommentars zu erleichtern. Die fraglichen Zitate stammen alle aus der ersten quaestio des Prologs, in der Brinkel demnach das Problem der Glaubensbegründung behandelt haben muß; die Identifizierung der Texte wäre also nicht schwer.

Brinkel hat, das ergibt sich aus den mitgeteilten Stellen, seine erste quaestio in drei Artikel geteilt, von denen der erste die descriptiones terminorum, der zweite conclusiones, der dritte die responsiones enthielt. Schon diese Einteilung beweist, daß man Brinkel nicht weit vor der Mitte des 14. Jahrhunderts ansetzen darf.

Die Definition des Glaubens nach Brinkel teilt Johann von

---

[1] Ehrle, Der Sent.-Kom. Peters v. Candia, 288, Bd. 78.

[2] Scriptorum illustrium Maioris Britanniae Catalogus, Basileae 1559, II, 52.

[3] Sie findet sich Prag Univ.-Bibl. Cod. 396 und auch in der Leipziger Univ.-Bibl. Cod. 1360. Nach Michalski (Criticisme 48) findet sich bei Brinkel ein mit Bradwardins Ansichten verwandter Determinismus.

[4] Der Sentenzenkommentar Joh. v. Basels findet sich Clm 26711, der des Dionysius Cist. ist gedruckt: In quatuor sententiarum Paris s. a.

Basel, Clm 26 711 fol. 16rb, va, mit: „fides quam Brinkil ubi prius (q 1 prologi in descriptionibus terminorum) sic describit: quod est habitus supernaturaliter infusus, elevans primo potenciam intellectivam ad cognitive percipiendum veritates supernaturales, quo primo in via distinguitur fidelis ab infideli".

Die Übernatürlichkeit des Glaubens muß aber Brinkel nicht sehr tief gefaßt haben, denn nach Johann von Basel (Clm 26711, fol. 23ra) behauptet er q 1 a 1: si homo non peccasset, eque naturaliter vel supernaturaliter recepisset formam istam impressam sicut modo recipit, sed tunc recepisset naturaliter.

Aus der 1. quaestio Brinkels teil Dionysius die erste concl. mit: contra Branchil q 1 a 2 concl. 1 princ., que concl. fuit hec: Nulla signa sensitiva vel miracula per se et immediate aliquam sectam evidenter probabilem sufficient generare[1]. Dionysius gibt auch die nähere Begründung Brinkels für seine These: Contra quod (Beweiskraft der Wunder) arguit Branchil q 1 a 2 concl. 1. primo sic: qualitercunque potentia sensitiva iudicat de re sensata mediante sensatione aliqua, taliter stat, quod iudicet mediante qualibet; sed mediante aliqua sensatione potentia sensitiva iudicat de re aliter quam est et erronee; ergo mediante qualibet sensatione respectu cuiuslibet objecti stat error[2]. Und er bemerkt hierzu, daß alle Gründe Brinkels auf die eine Behauptung zurückgehen: quod potentia sensitiva est errabilis in suis iudiciis circa nostre fidei objectum.

Fol. 18ra (Clm 26711) stellt Johann von Basel das 3. cor. der 3. concl. gegen Brinkel auf, und zwar gegen die 6., 7. und 8. concl. des zweiten Artikels der ersten quaestio Brinkels, deren Sinn daraus erschlossen werden kann: fides secte christiane sufficit per se et immediate et requiritur ad informandum intellectum de sincera veritate secte catholice. Summo etiam per se non prout excludit potentiam vel objectum, sed evidentiam aliam extrinsecam ab ipsa. Im weiteren Beweis des cor. wendet sich dann Johann gegen die Notwendigkeit der scheinbar von Brinkel behaupteten evidentia extrinseca, da diese nicht in der Macht des Gläubigen gelegen sei, folglich niemand für seinen Unglauben verantwortlich und strafbar wäre.

Dionysius teilt auch die Gründe Brinkels für die von Johann hier angegriffene Meinung mit. Primo sic: respectu nullius propositionis habet vel habere potest potentia intellectiva assensum, qui de se non est evidens, sine discursu aliquo applicato

---

[1] Dionysius, Sent.-Kom., fol. 4rb; ebenso Joh. v. Basel, Clm 26711, fol. 21rb.

[2] Dionysius, Sent.-Kom., fol. 7rb.

ad ipsam. Sed respectu nullius propositionis inclinat fides nisi propositionis non evidentis de se: ergo respectu nullius propositionis, respectu cuius fides inclinat, immediate causat assensum. Secundo sic: nichil per se et immediate causat actum assensus respectu alicuius articuli, cum quo stat in eodem respectu eiusdem articuli actus dissensus. Sed respectu eiusdem articuli fidei stat in fideli dissensus oppositus assensus fidei; ergo fides non immediate et per se causat actum assensus respectu articuli illius (Dionys. fol. 6vb, 7ra). Tertio, si alicui infunderetur habitus fidei ex illo habitu precise non assentiret . . . Posita causa poneretur effectus.

Die Antwort des Dionys zeigt, daß Brinkel außer dem habitus fidei cum imperio voluntatis libero noch irgendeine evidentia alia oder irgend einen discursus extrinsecus gefordert habe. Brinkel will sagen, daß der Glaubenshabitus ganz allein und unmittelbar nicht genügt, den Glaubensakt zu bewirken. Der Glaubensakt als Verstandesakt verlangt eine rationelle Sicherung. Diese kann nicht im Objekt liegen, da die Glaubenswahrheiten wesentlich inevident bleiben. Sie muß also auf anderem Wege gewonnen werden. Brinkel scheint nun hierfür eine mittelbare, durch ein Schlußverfahren gewonnene Gewißheit verlangt zu haben. An welchen Schluß hier Brinkel denkt, läßt sich nicht mehr feststellen.

Übrigens ist die nähere Art dieser Evidenz auch unseren Gewährsmännern, Johann von Basel und Dionysius Cist., aus den Aufstellungen Brinkels nicht klar geworden, nämlich, ob er dadurch einen höheren Grad von Einsicht oder nur eine Erkenntnis im weiteren Sinn verstanden habe. Der Obersatz im ersten Beweise Brinkels, so sagen sie, kann doppelt verstanden werden: Entweder verlangt er eine Einsicht extrinsece a fide etiam extra speciem suam in gradu evidencie evidenciori, dann ist die Forderung unberechtigt und gegen die Erfahrung; oder er versteht die Evidenz pro effectu ipsomet fidei sine discursu, secundum quod superius est dictum, quod aliqualiter est noticia vel evidencia, licet remisse, dann ist der Obersatz richtig, aber der Untersatz, daß eine solche Einsicht durch den Glauben nicht gegeben sei, falsch (Johann von Basel Clm 26711, fol. 36rb, Dionys., fol. 7ra).

Brinkel hat somit seine Ansicht selbst nicht klar zum Ausdruck gebracht. Er scheint aber der damals weit verbreiteten Richtung nahe zu stehen, welche die Gewißheit des Glaubens möglichst intellektualistisch durch Schlußfolgerung zu gewinnen sucht. Von dem Standpunkt eines Franciscus von Marchia und eines Holkot scheidet ihn aber seine skeptische Stellung-

nahme zur Beweiskraft der Wunder. Immerhin weist er mit Gedankengängen Holkots deutliche Verwandtschaft auf. Wie dieser scheint er den Versuch der Araber, die Entstehung der verschiedenen Religionen aus dem Einfluß der Gestirne zu erklären, nicht ohne weiteres abgewiesen zu haben[1].

In seiner zweiten quaestio muß Brinkel hauptsächlich die Fragen der Erkenntnis behandelt haben; denn Dionys sagt davon: ubi diffuse ex dictis aristotelis et commentatoris ostendit, quod prius prioritate generationis intellectus intelligit, que sunt extra animam per signa, que sunt in anima et apparentia, quam intelligit signa illa . . .

Aus diesen kurzen Zitaten steht so viel fest, daß Brinkel vom Nominalismus beeinflußt war und daß er in der Glaubensbegründung eine intellektualistische Richtung einnahm.

Auf die Bedeutung Johanns de Ripa hat Ehrle nachdrücklich aufmerksam gemacht. Ehrle hält Ripa für einen selbständigen Denker, der ähnlich wie Aureolus und Ockham sich nicht auf die Doktrin des Scotismus einschwören konnte, der aber andererseits in seiner persönlichen Ausprägung weniger grundstürzend und wagemutig war als Ockham. Vielleicht steht Ripa aber doch dem Scotismus näher als dem Nominalismus[2]. Er schließt sich jedenfalls weitgehend an die Meinung des Doctor subtilis an, dessen Gründe er übernimmt und gegen unbegründete Angriffe in Schutz nimmt, allerdings so, daß er sich auch ihm gegenüber seine eigene Meinung wahrt[3].

Johann von Ripa ist bald nach 1350 anzusetzen[4].

---

[1] Dionysius, Sentenzenkommentar, fol. 7 vb, 8 ra.

[2] Einer gütigen Mitteilung des Herrn Dr. Schwamm, der über Joh. v. Ripa seit langer Zeit arbeitet, zufolge, ist Joh. v. Ripa mehr als radikaler Scotist, denn als radikaler Nominalist zu betrachten.

[3] Vgl. z. B. Vat. lat. 6738, fol. 2 rb, 43 ra, 44 rb etc.

[4] Joh. v. Ripa wird bereits, wie Ehrle festgestellt hat, von Joh. von Basel zitiert. Zwei seiner Handschriften Vat. lat. 1083 und Vat. lat. 6738 sind vom Jahre 1357 datiert: beide mit der sonderbaren Bemerkung: compilatus ab ore magistri Johannis de Marchia. Hec sunt acta in studio Parisiensi anno Domini 1357 16. die decembris. Das Verhältnis der beiden Handschriften ist erst zu prüfen und namentlich festzustellen, ob wir es mit unmittelbaren Nachschriften zu tun haben. Wie H. Dr. Schwamm mir gütig mitteilt, handelt es sich um Nachschriften aus zweiter Hand, und zwar um teilweise ziemlich mangelhafte und fehlerhafte Nachschriften .

Die determinationes des Joh. von Ripa, die in Erfurt im Cod. Amplon. Fol. 369 erhalten sind, sind datiert vom Jahre 1354. Die letzte Ziffer ist nach Ehrle schwer lesbar. Da die Determinationes jedenfalls nach dem Sentenzenkommentar geschrieben sind, weil sie ja die Angriffe gegen den Prolog zum ersten Sentenzenbuch zurückweisen sollen, so

In seinem ausführlichen Prolog behandelt Johann von Ripa die theologische Erkenntnis mehr vom spekulativen als vom apologetischen Standpunkt aus. So handelt er in einem ersten und bei weitem längsten Teil von der noticia theologica beatorum, que sit et qualis sit (Vat. lat. 1082, fol. 1—54 vb), in einem zweiten von der natürlichen Gotteserkenntnis, de notitia theologica viatorum in lumine naturali (fol. 54 vb bis 60 ra) und in einem dritten Teil von der übernatürlichen Gotteserkenntnis, de notitia theol. viatorum in lumine supernaturali (fol. 60 ra bis 62 ra)[1].

Von Interesse ist die Stellungnahme Ripas zur Erkenntnislehre Heinrichs von Gent und Augustins. Die Gedanken Heinrichs von den ewigen unveränderlichen Wahrheiten, daß eine sichere unfehlbare Erkenntnis nur im göttlichen Urbild möglich sei, daß aber Gott nicht das unmittelbare Objekt unserer Erkenntnis bilde, lehnt Johann von Ripa mit ausdrücklicher Berufung auf die Gegengründe des Scotus (1 Sent. d 3 q 4) ab, obwohl er sich der ansprechenden Schönheit und Tiefe dieser Theorie nicht verschließt[2].

Nicht ganz klar ist, welche Stellung er zur Erkenntnislehre Augustins einnimmt. Jedenfalls verteidigt er, daß Augustin die Erkenntnis in rationibus aeternis nicht bloß causaliter, wie ein doctor modernus annehme, sondern objective verstehe. Ripa sucht also zuerst die richtige Ansicht Augustins festzustellen[3],

---

müßte der Sent. Komm. noch vor 1354 geschrieben sein. Die Handschriften siehe bei Ehrle; ich zitiere nach Vat. lat. 1082.

[1] Nach Joh. von Ripa liegt der Unterschied zwischen intuitiver und abstraktiver Erkenntnis nicht im Erkenntnismittel d. h. nicht darin, ob die Erkenntnis durch das Objekt selbst oder durch ein Zwischenglied vermittelt wird. Sonst müßte auch die göttliche Erkenntnis der Dinge in seiner Wesenheit zur abstraktiven Erkenntnis gerechnet werden und von immateriellen Dingen wäre eine intuitive Erkenntnis schlechterdings ausgeschlossen. Johann von Ripa sieht das Wesen der intuitiven Erkenntnis darin, daß sie ein Wissen von der Existenz des Objekts vermittelt, ganz gleich, ob dieses Wissen durch das Objekt selbst erfolgt oder a priori oder a posteriori aus anderen Dingen erschlossen wird (Vat. lat. 1082, fol. 55 va). Da nun von jedem geschaffenen Ding mittels des Kausalschlusses auf Gott als den Schöpfer geschlossen werden kann, so ergibt sich die concl. 3: quelibet entitas materialis et immaterialis, que est ex hoc, quod est effectus divine essencie, evidencia naturali est divine essencie species intuitiva (fol. 58 ra). Jeder geschaffene Geist kann auf kausalem Weg aus der Wirksamkeit Gottes nach außen zur Gotteserkenntnis vordringen (fol. 58 rb 2).

[2] Videntur prima facie pulchre posita et subtiliter ymaginata (fol. 59 va).

[3] Dico ergo quod res creatas videri in veritate prima et habere de ipsis iudicium infallibile per raciones eternas et stabiles regulas mutabilium

scheint aber selbst die Augustinischen Gedanken weitgehend zu übernehmen. Jedenfalls verdient diese eingehende Würdigung der Augustinischen Illuminationslehre alle Beachtung, zumal damals verschiedene Scholastiker sich zu ihr bekannten, so z. B. Thomas Wilton, Richard Fitz-Ralph, Johann Rodington und später, über Heinrich von Gent, auch die Augustinertheologen Ugolino Malabranca und Johann von Basel. Es würde sich verlohnen, den Weg festzustellen, auf dem diese augustinischen Gedanken weitergegeben wurden[1].

Im dritten Teil des Prologs, der die übernatürliche Erkenntnis des Menschen behandelt, hat Ripa sowohl die Glaubenserkenntnis wie die theologische Erkenntnis im Auge, und zwar interessiert er sich dafür, wie weit diese Erkenntnisse auf Wissenschaftlichkeit Anspruch erheben können.

Seiner Gewohnheit gemäß, stellt Ripa den 4 Argumenten der Gegenpartei 4 Artikel gegenüber: Circa istam questionem iuxta quatuor principalia argumenta quatuor erunt articuli.

Im zweiten Artikel beschäftigt er sich mit der Glaubensgewißheit: utrum habitus fidei infusus vel acquisitus sit habitus evidens et cognitivus (fol. 61 rb). Und er prüft, ob der Glaubensakt wesentlich von einer evidenten Erkenntnis sich unterscheide. Zur Beantwortung verweist Ripa auf eine doppelte Evidenz, die evidencia intrinseca vel essencialis und die evidencia extrinseca vel causalis (fol. 61 va). Unter der ersteren Evidenz versteht er die innere formale Einsicht in die Gültigkeit des evidenten Satzes. Unter die zweite Evidenz rechnet er jene Wahrheiten, die zwar in sich selbst nicht evident sind, deren Gewißheit aber aus früheren evidenten Kenntnissen folgt. Er faßt daraufhin seine Ansichten in folgende Sätze zusammen: dico primo, quod nullus assensus fidei est evidens sive formaliter sive causaliter. Secundo dico, quod omnis assensus evidens formaliter est alterius speciei ab assensu fidei. Die formale Evidenz schließt ebenso wesentlich die Einsicht von der Sache ein, wie sie die Glaubenserkenntnis wesentlich ausschließt. Im dritten Satz behauptet er mit derselben Begründung das nämliche von der zugleich formalen und kausalen Evidenz. Tertio dico, quod omnis assensus evidens tam formaliter quam causa-

---

mencium non solum debet intelligi causaliter verum eciam objective. Et ideo quamvis auctoritates per istum inducte ostendant, quod prima veritas est lux communis, in qua causaliter omne verum videtur, tamen hoc non destruit, quin aliqua vera de mutabilibus videantur eciam objective in ipsa ut in objecto cognito (fol. 59 va).

[1] Zu der Theorie der Irradation im 14. Jahrhundert vgl. C. Michalski, Le Criticisme S. 53.

liter est actus alterius speciei ab assensu fidei. Quarto dico, quod nullus assensus precise evidens causaliter est ex hoc alterius speciei ab assensu fidei. Die bloß kausale Evidenz ist nicht innerlich und grundsätzlich der Inevidenz des Glaubens entgegen. Praktisch geht aber die kausale Evidenz fast notwendig in die formale über. Non videtur bene intelligibile, quomodo ex evidencia causali non generetur aliqua formalis in assensu (fol. 61 va). Er schließt daraus, daß jede Evidenz, die kausale wie die formale, der Glaubenserkenntnis entgegensteht. Der Glaube vermittelt also keine Einsicht, sondern ist ein inevidentes Fürwahrhalten. Der Glaubenshabitus ist seinem innersten Wesen nach kein lumen, sondern eine adhaesio[1]. Man könnte gewiß den Glaubenshabitus auch ein Licht nennen, aber im gegenwärtigen Zustand dient der Glaubenshabitus tatsächlich der Festigkeit der Zustimmung[2].

Mit dem theologischen Habitus beschäftigt sich der dritte Artikel. Von dem Schriftinhalt, der nur im Glauben erfaßt wird, kann man nie zu wissenschaftlichen Erkenntnissen fortschreiten. Man kann höchstens zur wissenschaftlichen Forschung angeregt und vorbereitet werden. Wenn dagegen die Schriftwahrheiten evident sind, so kann das Studium derselben einen wissenschaftlichen Habitus schaffen. Für eine solche Evidenz deutet Johann zwei Quellen an: ex propria speculatione vel ex signis supernaturalibus evidenter attestantibus ipsarum veritates. Eine Evidenz aus spekulativer Erkenntnis hat statt bei allen jenen Schriftwahrheiten, die auch der natürlichen Vernunft inhaltlich zugänglich sind und somit zur natürlichen Theologie gehören. Die zweite Evidenz ist auch ohne diese inhaltliche Erfassung gegeben durch ein signum supernaturale inducens evidentem assensum, quod talia vera sint a deo revelata. Leider erfahren wir von Johann von Ripa nicht, wann und unter welchen Bedin-

[1] actus fidei . . . est pura adhesio et non apparencia formalis de objecto credito sicut experimur; oportet consequenter ponere habitum fidei infuse esse habitum precise adhesivum et non evidentem et ideo talem fidem non esse proprie lumen, cum lumen magis proprie dicat apparenciam quam adhesionem (fol. 61 vb).

[2] Johann von Ripa kündigt eine nähere Darlegung über diesen Fragepunkt im dritten Buch dist. 23 an. Das dritte Buch ist leider entweder überhaupt nicht geschrieben worden oder noch nicht aufgefunden. Es sei ein interessanter Text Johanns über die mystische Theologie mitgeteilt: si queratur, numquid quis possit ad istam misticam theologiam pertingere proprio lumine hic in via, patet quod non, cum in tali theologia fiat segregacio ab omni lumine intellectuali creato et irradiacio per solum lumen increatum; sicut patet in descripcione mistica theologie secundum lincon. in textu preallegato, potest tamen quis per alienacionem a sensibus se ipsum disponere ad huismodi accessum (fol. 62 ra).

gungen die übernatürlichen Zeichen eine solche evidente Gewißheit vermitteln. Johann verweist nur zur Begründung auf das logische Gesetz, daß eine wissenschaftliche Gewißheit der Prämissen auch eine wissenschaftliche Gewißheit der conclusio zur Folge habe. Er deutet damit an, daß er von den Glaubwürdigkeitsgründen einen logischen Schluß auf die Glaubensgewißheit für möglich und gangbar hält.

Franz von Perugia, auf dessen enge Beziehung zu Johannes von Ripa Ehrle aufmerksam gemacht hat[1], ist in Fragen der theologischen Erkenntnis mit Johann von Ripa in allem einig. Er übernimmt seine Ausführungen zum guten Teil wörtlich. Die erste quaestio seines Prologs (fol. 1 r) deckt sich nämlich mit dem zweiten Teil des Prologs Johanns, seine zweite quaestio mit dem dritten Teil Johanns. Franz von Perugia übernimmt einzelne Stellen wörtlich, faßt andere zusammen und sucht sie zu verdeutlichen. Die Frage des Johann von Ripa, zweiter Teil des Prologs a 4, die dieser nicht eindeutig beantwortet hat, löst Franz durch die klare concl.: mens creature rationalis pro statu vite presentis potest habere de rebus creatis certam et infallibilem noticiam per incommutabiles regulas et eternas, quas intueri potest in prima et eterna supersimplici veritate. Die vier Artikel Johanns faßt er immer in zwei zusammen, genau so, wie er auch nur zwei Gegenargumente aufstellt.

Im zweiten Artikel der zweiten quaestio bringt Franz die auf die Glaubensbegründung bezügliche Stelle Ripas fast wörtlich: auctoritates sacre scripture possunt accipi in duplici differencia: quedam enim sunt pure et mere credite, alique sunt evidenter cognite ex duobus, primo ex mera speculacione, secundo ex signis supernaturalibus, que evidenter attestantur ipsarum veritates. Wenn die Schriftwahrheiten nur geglaubt sind, kann aus ihnen nie ein wissenschaftlicher habitus gewonnen werden. Wenn sie evident sind, so können sie die Grundlage für einen wissenschaftlichen habitus bilden. Iste tamen habitus theologicus potest accipi dupliciter, uno modo pro theologia naturali, alio modo pro puris revelatis in sacro canone positis. Primo quilibet viator habet noticiam evidentem in lumine naturali de multis contentis in sacra scriptura . . . secundo modo habitus ex eis generatus est pura fides. Darnach scheint Franz zu behaupten, daß sich aus übernatürlichen Zeichen eine Evidenz von den Glau-

[1] F. Ehrle, Der Sent.-Kom. Peters v. Candia, 274. Franz von Perugia lehrte um 1370 in Paris. Der Kommentar des Franz von Perugia ist erhalten in Clm 8718. Als Gefolgsmann des Johannes von Ripa wird von Joh. v. Basel des öfteren auch ein gewisser Richard Barbe genannt Clm 26711, fol. 19 v, 22 v usw.

benswahrheiten ergeben könne. Da er aber auf der anderen Seite aus den Offenbarungswahrheiten nur Glauben ableiten läßt, da die theologischen Wahrheiten, soweit sie als Offenbarungswahrheiten genommen werden, nur im Glauben erfaßt werden können, so ist seine Ansicht nicht klar festzustellen.

Über Peter von Candia sind wir durch die Forschungen des Kardinal Ehrle genügend unterrichtet[1]. Petrus, den Ehrle als „scotistischen Nominalisten" bezeichnet, beschäftigt sich in seinem Sentenzenkommentar am meisten mit Duns Scotus, Aureolus und Ockham. In der didaktischen Technik schließt er sich enge an Johann von Ripa an, so daß Ehrle mit Recht den Einfluß Ripas und seiner theologischen Umwelt auf Peter auch bezüglich des Lehrgehalts für sehr beachtenswert hält, ein Einfluß, der freilich im einzelnen erst aufzuzeigen ist[2].

Im Prolog zum Sentenzenkommentar[3] kommt Peter wenig auf

---

[1] F. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, Franz. Studien, Beiheft 7, Münster 1925.

Der doctor subtilis und Ockham sind für Peter von Candia doctores duo valentes, zwischen denen er, immer seine Freiheit wahrend, einen Mittelweg zu gehen sucht. Die Worte, mit denen er seine Stellungnahme zu beider Ansicht in der ersten quaestio kennzeichnet, können programmatisch für die Richtung seines Sentenzenwerkes überhaupt gelten: Obmissis igitur opinionibus istorum doctorum (des hl. Thomas, Gregor von Rimini, Aureolus), qui mihi in suis dictis non placent, venio ad id, quod mihi videtur magis consonum veritati et prout potest collegi ex dictis doctoris subtilis . . . et venerabilis inceptoris ockham . . . . . inter omnes mediando (Amplon. Fol. 94, 2 ra).

[2] Bei Peter wird jede Frage in eine gleichbleibende Zahl von Artikeln geteilt, die nach Zahl und Inhalt den aufgestellten Gegenargumenten entsprechen. Bei Johann von Ripa sind es derer immer vier, bei Franz von Perugia immer zwei, bei Peter von Candia immer drei. Die Einleitungsformel ist bei allen fast genau dieselbe.

[3] Der Sentenzenkommentar Peters von Candia ist in vielen Handschriften erhalten, die Ehrle S. 17—24 aufzählt. Nachzutragen ist noch die Handschrift Cod. Ms. 91 der Universitätsbibliothek München, Papierhandschrift aus dem Ende des 14. Jahrhunderts mit 265 Bl. in 2 Sp. Die Handschrift enthält fol. 1 ra—20 rb die principia, fol. 21 ra bis 121 rb das erste Buch, fol. 122 ra—178 va das zweite, fol. 179 ra—207 rb das dritte, fol. 245 ra—265 rb das vierte Buch des Sentenzenkommentars; fol. 207 v—208 r findet sich ein Quaestionenverzeichnis zum ersten und zweiten Buch, fol. 208 r—212 vb ein alphabetisches Sachregister. Das vierte Buch folgte, wie die ältere Foliierung beweist, erst unmittelbar auf das dritte Buch. Geschrieben wurde das Werk durch fr. Andreas de Oeting 1388 und korrigiert durch fr. Cristianus de Colonia („per manus et verborum adiutorio"), quia nondum annos habebat intelligere. Jedes Buch zeigt am Schluß den Korrekturvermerk (fol. 121 rb, 178 va, 265 rb). Die Tätigkeit des Korrektors läßt sich noch überall feststellen.

Fol. 213 r—244 r konnte ich als Teil des Sentenzenkommentars des Heinrich von Langenstein feststellen (1. Buch bis zu der die 38. u. 39. dist.

die Glaubensbegründung zu sprechen. Wie Johann von Ripa, interessiert ihn vor allem das Problem der Wissenschaftlichkeit der Theologie, das er in drei Artikeln behandelt.

Durch das theologische Studium wird über den Glauben hinaus ein neuer habitus gewonnen (1. concl.), und zwar zunächst ein habitus declarativus (4. concl.), der keinerlei Evidenz bietet (2. concl.), auch keine festere Zustimmung verleiht (3. concl.). Peter von Candia unterscheidet bei dem durch das theologische Studium gewonnenen habitus einen habitus declarativus und einen habitus creditivus, eine Teilung, die er adäquat nennt (fol. 3ra), je nachdem man aus den theologischen Wahrheiten der Schrift dicursiv — illative — neue Erkenntnisse gewinnt oder unmittelbar im Glauben erfaßte Wahrheiten durch gegenseitiges Vergleichen — collative — zu einem besseren Verständnis bringt. Der habitus declarativus schafft keine Evidenz, fällt aber auch nicht mit dem Glauben zusammen, sondern vermittelt ein allseitiges Erfassen der schon im Glauben festgehaltenen Wahrheiten. Der habitus creditivus erschließt neue Wahrheiten aus den geglaubten und führt zu ihrer Annahme, aber so, daß diese Zustimmung nicht über die Glaubensgewißheit hinausreicht (fol. 2rb, 3ra).

Das Problem der Glaubensbegründung rollt Peter auf in seinem ersten Prinzip: Utrum tradita christiana religionis professio sit a qualibet perceptiva potentia rationabiliter imitanda[1]. Schon die klare Fragestellung zeigt, daß Peter das Problem scharf erfaßt hat und als Kern der Frage den Erweis der Glaubwürdigkeit und der Glaubenspflichtigkeit der Offenbarung ansieht. Bei der Behandlung der Frage kommt es Peter aber mehr darauf an, sich mit seinen socii auseinanderzusetzen, als die Frage selbst allseitig zu klären. Auf mehr oder minder geschraubte Art gelingt es ihm, die Differenzpunkte, die er aus den Prinzipien der anderen baccalarii auswählt, als seinen Anschauungen widersprechende Meinungen herauszuheben und zu Schwierigkeiten gegen seine These zu stempeln. So hatte Gerhard von Kalkar in der 5. concl. seines 2. Artikels behaup-

---

behandelnden quaestio). Auch dieses Stück ist von fr. Andreas de Oeting geschrieben und zwar in primo anno suo in argentina anno domini 1384 (fol. 244ra).

Ich zitiere nach Amplon. Fol. 94.

[1] Amplon. Fol. 94, fol. 205r. Die Prinzipien sind in der Erfurter Handschrift am Schluß vereinigt, während sie in der vatikanischen Prachthandschrift Vat. lat. 1081 zu Beginn eines jeden Buches stehen, nämlich fol. 2v—9, 142—148, 220—226, 259—264. Vgl. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, 39—56, wo eine Analyse der Prinzipien gegeben wird.

tet: quod divinum essentiale lumen absque distinctione in se omnia representat specifice et individualiter distincta. Daraus würde, so folgert Peter, sich für ein und dieselbe Spezies Gegensätzliches ergeben und ein und dasselbe Erkenntnismittel über denselben Gegenstand würde zu verschiedenen Ergebnissen führen, also falsch sein. Gegen die Wahrheit der christlichen Religion konstruiert Peter daraus den Einwand: nulla professio asserens, duorum contradictoriorum fore unicam numero speciem, est ab aliquo rationabiliter imitanda. Auf diese Weise kann man natürlich jede Ansicht, die Erkenntnisschwierigkeiten bietet, zu einer Schwierigkeit gegen den Glauben machen.

In ähnlicher Weise bildet denn auch Peter sich Schwierigkeiten aus der Behauptung des Franc. de St. Michaele, und verteidigt gegen ihn die formale Distinktion in Gott.

Bei den anderen socii findet er in manchen Behauptungen die sittliche und moralische Erhabenheit des Christentums gefährdet. Wenn der Karmeliter-Baccalar behauptet, daß die menschliche Vollkommenheit immer eine beschränkte sein werde und deshalb auch nur ein beschränktes Gut erreichen könne, so ergibt sich daraus die Gefahr, daß das christliche Vollkommenheitsziel unerreichbar wird und deshalb nicht vernunftgemäß ist. In ähnlicher Weise sucht er in der Behauptung des Lambert von Marchia, die Seligkeit bestehe vor allem in der Tätigkeit des Intellekts und nicht so fast in den Akten des Willens, eine Überschätzung des unfreien, naturgegebenen Aktes gegenüber der freien Betätigung des Willens nachzuweisen (fol. 205 rb und 207 ra) und sieht darin wiederum die Vernünftigkeit der christlichen Lehre in Frage gestellt. Bei Erwiderung auf diese Schwierigkeiten geht Peter in keiner Weise auf das Problem der Glaubwürdigkeit ein; diese bildet für ihn nur den gemeinsamen Titel, unter dem er die verschiedenen Differenzpunkte zu einer Einheit zusammenbringen will.

Nur zwei der Gegenargumente stehen in inhaltlicher Beziehung zur These des Peter, nämlich die Behauptung des Baccalars aus dem Dominikanerorden und die These des Malivius de Sancto Adomaro. Der erste behauptete nämlich, daß das christliche Gesetz nicht alle in gleicher Weise verpflichte, der zweite, daß der Glaube mehr vom Willen als vom Verstand getragen werde. Gegen den Dominikanertheologen verteidigt er die allgemeine und gleichmäßige Verpflichtung aller Menschen zum christlichen Glauben[1]. Der Auftrag Christi zur Predigt des

[1] Gegen ihn richtet sich seine erste concl.: Regulariter christiana professio indifferenter et communiter fuit iniuncta singulis viatoribus ad eternam beatutudinem consequendam (fol. 205 va).

Evangeliums und die Aufforderung zum Glauben war ganz allgemein ohne einen Unterschied in der Verpflichtung anzudeuten. Und genau so allgemein ist das Gebot der christlichen Liebe. Somit ergibt sich das Gegenteil von der Ansicht des Dominikaners, nämlich: quod lex christiana omnes homines ratione utentes ad sui observationem equaliter obligat. Gewiß, ein Religiose und ein Priester haben höhere Verpflichtungen, aber nicht auf Grund des christlichen Gesetzes, sondern auf Grund der durch Weihe und Gelübde übernommenen freiwilligen Bindung. Der christliche Glaube selbst ist für die Heiden genau so bindend und heilsnotwendig wie für die Ordensleute.

Gegen Malivius teilt er in der sechsten concl. die ausschlaggebendere Bedeutung beim Zustandekommen des Glaubens dem rationellen Element zu, nicht dem Willen[1]. Eine Zustimmung zu etwas Inevidentem kann also nicht auf den Willensbefehl hin erfolgen, sondern setzt von Seite des Verstandes die Erkenntnis der Vernünftigkeit voraus. Am Beginn des Glaubens muß eine Erkenntnis stehen, eine intellektuelle Sicherung der Wahrheit, nicht ein blindes Willensgebot. Peter wandelt hier scotistische Bahnen; er fügt sich ein in die franziskanische Tradition, die von Scotus her über Franz von Marchia, Walter Chatton, Johann von Ripa in mehr oder minder starker Betonung dem intellektuellen Element den Ausschlag bei der Glaubensbegründung zuschreibt.

c) Die Karmelitentheologen.

Die Karmelitentheologen zeigen in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts nicht mehr die Geschlossenheit wie in der ersten Hälfte desselben, treten aber immerhin als eine zusammengehörige Gruppe in die Erscheinung. Wie mir scheint, herrscht bei ihnen die nominalistische Richtung vor, wenn auch die Spuren der Ordenstradition nicht ganz ausgelöscht sind[2].

Zunächst ist beachtenswert, daß sie gerade bezüglich des Verhältnisses von Glauben und Wissen die Irrwege der Nomi-

---

[1] Sechste concl.: Firma christiane legis adhesio a recte rationis dictamine dependet potius quam ab imperio voluntatis.

[2] Nach B. Xiberta werden von Joh. Brammart folgende Ordenstheologen zitiert: Guido Terreni, Joh. Baconthorp, Osbert Anglicus, Robert Walsingham, allerdings „rarius . . . quam quod esset exspectandum“ (De Joh. Brammart, magistro O. Carm., Anal. Ord. Carm. V [1926], 489—507). Michael von Bologna hat sich viel mit Gerhard v. Bol. beschäftigt. Bei Walter Disse erscheinen die Karmelitentheologen sehr selten.

nalisten nicht gehen. Michael Aiguani († 1400)[1] bekennt sich zu der These: quod fides, que est virtus theologica non potest esse de aliquo falso vel deceptorio. Den Beweis hierfür entnimmt er aus dem innigen Zusammenhang, der zwischen dem Glauben und der visio besteht und aus der überlegenen Sicherheit, die jede Glaubenserkenntnis gegenüber der wissenschaftlichen Erkenntnis beanspruchen kann. Mit der Möglichkeit eines Irrtums in Glaubensdingen wäre beides nicht vereinbar[2].

Eingehend hat sich Johann Brammart[3] mit dem ganzen Problem beschäftigt. Die Ansicht, daß im Göttlichen die syllogistischen Regeln keine Geltung haben, bezeichnet er als eine „opinio omnino irrationalis". Sie müßte jede Betätigung unseres Verstandes innerhalb des Glaubensbereiches unmöglich oder illusorisch machen und wäre gar nichts anderes als das Zugeständnis, daß unser Glaube vernunftwidrig und somit falsch und verwerflich sei.

Aus dem gleichen Grunde wendet er sich gegen die Behauptung einiger Nominalisten, Gott könne Falsches offenbaren[4].

Die Behauptung Holkots, unsere Glaubenswahrheiten seien nicht bloß supra, sondern contra rationem, finden in Johann Brammart einen scharfen Gegner. Wenn die Philosophen die Jungfrauengeburt oder die Auferstehung von den Toten als widervernünftig erklären, so ist das ein voreiliges Urteil, das die nötige Gewissenhaftigkeit vermissen läßt und das korrigiert werden muß durch die natürlich erweisbare Wahrheit, daß Gott über den Naturgesetzen steht. Die gewissenhafte

---

[1] Über Michael Aiguani unterrichtet B. Xiberta, De magistro Michaele Aiguani Bononensi, priore generali ordinis Carmelitarum, Anal. Ord. Carm. VII (1930), 3—43 und P. Anastasius a. S. Paulo, De Michaele Anguani de Bononia, Anal. Ord. Carm. Disc. IV, 41—63.

Michael begann seine schriftstellerische Tätigkeit bereits 1344, las 1362/63 die Sentenzen in Paris, wurde 1364 Magister, lehrte dann an der theol. Fakultät des Studiums von Bologna, war 1380—86 prior generalis und starb am 16. Nov. 1400.

[2] Clarissimi Theologi Michaelis de Bononia Carmelitae: Quaestiones disputatae in quattuor libros Sententiarum, Mediolani 1510, lib. III d 23 concl. 1. Anschließend in der 3. concl. vertritt Michael die Heilsnotwendigkeit des Glaubens: fides ut virtus theologica cuilibet viatori est ad salutem necessaria.

[3] Über Johann Brammart vgl. B. Xiberta, De Joh. Brammart... ferner H. Keussen, Die Matrikel der Universität Köln I², Bonn 1928, 8.

[4] Xiberta, l. c. S. 501; Cod. 87 der Klosterbibl. Wilhering, fol. 75 r. Da mir die Handschrift nicht ausgeliehen wurde, bin ich allein auf die Notizen bei Xiberta angewiesen.

Philosophie muß deshalb die Möglichkeit eines gottgewirkten Geschehens zugeben, das über das Naturgeschehen hinausliegt[1].

Deshalb darf man nicht mit Hugolin in der Aristotelischen Philosophie die Philosophie schlechthin sehen und nicht mit dem hl. Thomas oder Aegidius von Rom durch eine allzu schonende Glossierung über ihre Irrtümer hinwegtäuschen[2].

Ist Johann Brammart in seinen Ausführungen gegen Ockham von Gregor von Rimini zum Teil wörtlich abhängig[3], so schließt er sich in der Kritik Holkots und Hugolins enge an den Augustinertheologen Joh. v. Basel an. Wir begegnen hier überhaupt immer wieder denselben fast stereotyp gewordenen Redewendungen[4].

Sonst behandelt Brammart die theologischen Einleitungsfragen vor allem unter dem Gesichtspunkt der Wissenschaftlichkeit der Theologie. Die Theorie des Franciscus von Marchia, daß die Theologie eine eigentliche Wissenschaft sei, weist er zurück. Dagegen gibt er zu, daß sie ein wissenschaftliches Verfahren in ihren Beweisgängen verfolge[5].

Die Anschauungen des Johann Brammart begegnen uns wieder bei seinem Ordensgenossen Walter Disse († 1404)[6],

---

[1] Ebendort 502 u. 503. Xiberta sagt mit Recht, daß man kaum energischer die Harmonie von Glauben und Wissen betonen und den Satz von der doppelten Wahrheit ablehnen könne als das Joh. Brammart getan habe (l. c. S. 504).

[2] Ebendort 503.

[3] Ebendort 501, Anm.

[4] Vgl. unten bei W. Disse, Joh. von Basel, Dionysius Cist.

[5] Ebendort 510.

[6] Walter Disse (Dysse, Distius) stammt aus der englischen Grafschaft Norfolk. Er trat zu Norwich in den Karmelitenorden, studierte, bzw. lehrte zu Canterbury, Paris und Rom, wurde 1387 auf dem Generalkapitel des Ordens zu Brixen zum Provinzial der spanischen — dem Schisma anhängenden — Provinz nominiert und starb am 21 Jan. 1404 (vgl. C. Villiers, Biblioth. Carm., Orleans 1752, I, 578—579; Al. Budinski, Die Universität Paris und die Fremden an derselben, Paris 1876, 110; Ul. Chevalier, Bio-Bibliographie I, Paris 1905, 1672 mit weiterer Literatur).

Ich benütze den Cod. theol. 77 (Q III, 36) der Staatsbibliothek Bamberg, welcher die „Lectura super primum Sententiarum Petri Lombardi" enthält. Die Handschrift ist eine Papierhandschrift mit 258 Bl. in 2 Sp. aus dem 15. Jahrhundert und stammt aus dem Karmelitenkloster Bamberg. Das Inc. lautet: Utrum capud divinum sacre theologice sciencie . . . (fol. 1 ra), das Expl.: et ille bonam habuit voluntatem, quam nobis conferre dignetur jesus christus in celesti gloria (fol. 258 rb).

Der Kommentar bietet die Vorlesungen des Magisters und zwar eine unmittelbare Nachschrift derselben. Das bezeugen Wendungen wie: sicut audivistis in precedentibus, quando recitavi opiniones ipsorum . . . (fol. 14 ra) oder . . . Adam, de quo in precedenti lectura tactum est (fol. 59 rv).

der nicht bloß eine große Verwandtschaft in seiner ganzen Richtung, sondern eine weitgehende, vielfach wörtliche Abhängigkeit von ihm aufweist. Wie er, steht er dem Nominalismus mit weiter Aufgeschlossenheit gegenüber[1], ohne freilich auf seine Selbständigkeit ganz zu verzichten. Manchmal versagt er den Ansichten oder den Gründen der „Ockhamistae“[2] seine Billigung und geht ins gegnerische Lager über. Besonders zeigt er in allen Fragen der theologischen Erkenntnislehre die gleiche bewußte Tendenz zur Mäßigung, die wir bei Johann Brammart festgestellt haben.

Walter Disse nimmt zu den theologischen Einleitungsfragen Stellung in der ersten quaestio seines Sentenzenkommentars, der er die etwas gesuchte Formulierung gibt: Utrum capud divinum sacre theologice sciencie sit subjectum adequatum (fol. 1 ra). Die Fragestellung läßt — was auch sonst in dieser Zeit gilt — den reichen Inhalt nicht erkennen, den die fast 50 fol. füllende quaestio einschließt. In vier Einwänden (argumenta principalia) werden vier Hauptprobleme aufgerollt, die mit dem Wissenschaftscharakter der Theologie in Zusammenhang stehen. In ista questione erunt principaliter quattuor articuli: primus iuxta materiam primi argumenti: utrum theologia sit proprie sciencia, secundus, utrum deus sit subjectum huius sciencie et quomodo sit subjectum, tercius, utrum sit sciencia speculativa vel practica, quartus, utrum theologia et eius principia obviant philosophie naturali et eius principiis (fol. 1 va, vb)[3].

Jeder Artikel enthält selbst wieder mehrere Probleme, durchgehends vier, wie überhaupt Walter Disse für die Vierteilung eine große Vorliebe zeigt. Den ersten Artikel z. B. teilt er folgendermaßen auf: Circa primum articulum principalem sic procedam: primo ostendam, quid sit veritas theologica, secundo, quid sit objectum earum, tercio, qualis habitus sit theo-

---

Da der Kommentar des Petrus von Candia (fol. 9 ra als doctor quidam modernus) angeführt und Johann Brammart benützt wird, so ist die Entstehungszeit nach 1380 anzusetzen, aber wahrscheinlich bald nach 1380, da die Abfassungszeit wohl noch vor den Weggang von Paris fällt.

[1] Nachdem Walter z. B. zehn verschiedene Ansichten über die Wissenschaftlichkeit der Theologie angeführt hat, kündigt er seine eigene Stellungnahme wie folgt an: Nunc ergo . . . respondendum est ad istum articulum iuxta sentenciam aliquorum doctorum mihi in ista materia pro nunc magis placencium (fol. 10 rb). In den anschließenden concl. folgt er fast wörtlich dem Johann Brammart und zitiert mit ihm vor allem W. Ockham.

[2] Fol. 158 ra.

[3] Der erste Artikel findet sich fol. 1 vb—32 vb, an 2. Stelle steht der als 4. angekündete Artikel (fol. 32 vb—37 va, an 3. Stelle der 2. Artikel fol. 37 vb—41 ra, an 4. Stelle der 3. Artikel fol. 41 ra—49 rb.

logia sive discursus theologicus, quarto, qualis sit habitus vel processus et discursus theologicus, videlicet qui est ex articulis fidei ad conclusiones, utrum sit creditivus aut probabilis vel sciencialis vel mixtus ex eis vel aliquibus eorum (fol. 1 vb). Ähnlich werden bei den anderen Artikeln alle Fragen herangezogen, die damals zur Erörterung standen. Es gibt kaum ein Problem, das die Scholastik des 14. Jahrhunderts bei der Untersuchung des Wissenschaftscharakters der Theologie beschäftigt hat, das Walter Disse nicht eingehend behandelt. Hierbei trägt er alle Meinungen zusammen, die Vertreter gefunden haben und läßt sie oft reichlich zu Wort kommen.

So werden ausführlich dargelegt alle die Ansichten über die Theologie als Wissenschaft, z. B. des hl. Thomas, Gregor von Rimini, Durandus, Thomas von Straßburg, Paul von Perugia, wobei wiederum besonders Petrus Aureoli Beachtung findet (fol. 7 ra ss.) und Petrus von Candia, der aber nicht mit Namen genannt wird[1]. Auch die Glaubensbegründung des Franciscus de Marchia und die Bedenken und Schwierigkeiten des Robert Holkot werden eingehend erörtert, verschiedene Aufstellungen des Robert Eliphat, des Johannes Ripa und Hugolin Malabranca werden kritisiert, dagegen finden Brinkel und Gregor von Rimini verschiedentlich Anerkennung und Gefolgschaft. Kurz, die ganze Theologie des 14. Jahrhunderts hat bei W. Disse ihren Niederschlag gefunden. Seine erste quaestio kann, wie überhaupt sein Kommentar, als ein Schulbeispiel gelten für jene weit ausholende, prunkhafte Lehrweise, wie sie in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts in Paris üblich geworden ist[2], die mit vielen Zitaten, mit großem Apparat und gewolltem Gepränge ein reiches Wissen und eine umfassende Erudition zur Schau stellen will.

Walter Disse ist dabei, wie schon bemerkt, wenig selbstständig, sondern schließt sich weitgehend den Anschauungen des Johann Brammart an, dem er vielfach auch die wörtlichen Formulierungen entnimmt. Seine erste quaestio darf man bezeichnen als eine Erweiterung und andere Gruppierung der Stellungnahme des Johann von Brammart.

Die Probleme der Glaubensbegründung sind bei Walter dem Wissenschaftsproblem der Theologie untergeordnet und kommen nur soweit zur Sprache, als sie ihm zur Klärung desselben notwendig erscheinen. Hervorgehoben zu werden ver-

---

[1] Walter Disse führt wörtlich die conclusionen des Petrus v. C. auf (vgl. oben S. 178), allerdings nur sechs statt sieben, weil er die 2. concl. ausläßt.

[2] Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters v. C., 26.

dienen seine Ausführungen über die Harmonie von Glauben und Wissen, über die Möglichkeit des Wunders und über die Angemessenheit der Offenbarung.

Mit Entschiedenheit setzt sich Walter Disse für die vollkommene Harmonie von Glauben und Wissen ein. Ein Gegensatz ist so wenig möglich, wie ein Widerspruch zwischen Wahrem und Wahrem (fol. 34va). Kein Einwand gegen den Glauben kann sich letztlich auf eine Vernunfteinsicht stützen; sonst müßte ja die Vernunft in Irrtum führen und würde somit nicht mehr Licht, sondern Raub des Lichtes sein[1]. Den Grund vieler Schwierigkeiten sieht er mit Johann Brammart und Johann v. Basel darin, daß man gewisse philosophische Traditionen mit der Philosophie schlechthin gleichsetzt (fol. 33rb).

Er stellt demgegenüber folgende zwei concl. auf: 1. Sicud deum posse agere contra naturam, quantum ad eius agere et pati determinatum, non obviat racioni naturali, sic nec aliquod principium nostre fidei (fol. 33rb); 2. Nulle veritates alicuius humane sciencie repugnant principiis nostre theologie (fol. 34rb)[2]. Die erste concl. richtet sich gegen Holkot, der das wunderbare, der Naturgesetzlichkeit zuwiderlaufende Eingreifen Gottes, wie die Jungfrauengeburt und die Auferstehung von den Toten als contra rationem bezeichnet. Die Ausführungen Walters werden zu einem Erweis für die Möglichkeit des Wunders, der zum Teil recht aktuell klingt und deshalb Beachtung verdient (fol. 33va ss.)[3].

Die Möglichkeit eines wunderbaren Eingreifens Gottes in die Naturgesetze ergibt sich für Walter notwendig aus seiner unendlichen Macht. Ja selbst wenn man den Gottesbeweisen die Kraft absprechen wollte, die Unendlichkeit der ersten Ursache zu erweisen[4], so müßte man doch so viel zugeben, daß ein

---

[1] Nulla racio, que est contra articulum fidei, fulcitur aliquo medio noto in lumine naturali (fol. 34ra) . . ., nisi error et falsitas sint de sequela luminis naturalis et sic lumen naturale non esset lumen, sed pocius privacio luminis (fol. 33vb).

[2] Diese Sätze stammen wörtlich von Brammart (Cod. 87 Wilhering, fol. 20r).

[3] Walter folgt auch hierbei ganz den Ausführungen des Johann Brammart. Ähnliche Darlegungen bringt auch Heinrich von Langenstein (vgl. unten S. 214f.).

[4] Walter Disse spielt an auf die skeptischen Bedenken, welche man damals gegen den Schluß auf eine causa infinitae virtutis geltend machte, so Scotus, Gerhard von Bologna (Xiberta, De Summa theol. mag. Gerh. Bonon., 40f.), W. Chatton (vgl. oben S. 106) und R. Brinkel.

außernatürliches, freies Eingreifen Gottes nicht widerspruchsvoll ist (fol. 33va).

Gott kann den Dingen eine ihrer naturgesetzlichen Wirkung gerade entgegengesetzte Kraft verleihen; er kann dieselbe hindern und aufheben, er kann auch eine außerhalb der Naturkräfte liegende Wirkung hervorbringen (fol. 33vb). Ein solches Eingreifen Gottes ist gar nicht gegen die Natur oder das innerste Wesen der Dinge und in diesem Sinne gar nicht contra naturam, da die geschaffenen Dinge immer Gott absolut dienstbar sein müssen: semper sunt in potencia obedienciali respectu cuiuscunque accionis divine (fol. 33vb). Man darf nicht einwenden, Gott handle damit gegen sich selbst. Das geschieht ebenso wenig wie dadurch, daß er der letzte Träger der sich oft entgegenwirkenden Naturkräfte ist. Gleichfalls hinfällig ist der Einwand, ein wunderbares Eingreifen Gottes müßte als eine nachträgliche, dem höchsten und klügsten Werkmeister höchst ungeziemende Verbesserung seiner Schöpfung angesehen werden. Das Wunder dient ja gar nicht dem naturgesetzlichen Verlauf der Dinge, sondern der Verwirklichung übernatürlicher Ziele, die mit natürlichen Mitteln nicht zu erreichen wären (fol. 35rb). Die Schwierigkeiten der gegenteiligen Ansicht haben ihre letzte Wurzel darin, daß die Philosophen für ein wunderbares Eingreifen Gottes keine Gründe und keinen Zweck einsehen konnten, weil sie glaubten, daß die Welt in ihrem gegenwärtigen Zustande ihr letztes Ziel erreichen könne (fol. 35ra). Da diese Voraussetzung falsch ist, da der Mensch auf ein übernatürliches Ziel hingeordnet ist, so bedarf es auch übernatürlicher Mittel zur Verwirklichung desselben: iste (creature naturales) ordinate sunt ad finem excedentem statum nature et sic eciam oportet eas uti mediis supernaturalibus in adipiscendo finem suum ultimum, qui est beatitudo (fol. 35rb). Die gegenteilige Ansicht läßt sich auch vom rein natürlichen Standpunkt aus nicht verteidigen, sondern stellt ein Abirren davon dar (fol. 36ra)[1].

Hätten die Philosophen mehr Vorsicht und Gewissenhaftigkeit angewendet, so hätten sie nicht zu den gegenteiligen Sätzen kommen können. Die „racio naturalis" ist auf die sinnliche Erfahrung angewiesen[2] und darf deshalb ihre Schlüsse auch nicht weiter ziehen, als Erfahrung und sinnliche Erkenntnis gestatten.

---

[1] . . . tales erroribus et sophisticis swasionibus innixi a racione naturali deviaverunt (fol. 36ra).

[2] Er definiert die racio naturalis also: prout sumitur in proposito describitur sic: racio naturalis est interna mentis inclinacio vel deduccio quoad veritatem per ea vel ex eis, que sensibus se ingerunt (fol. 35va).

Wo die sinnliche Erfahrung nicht an die Dinge heranreicht, da hat die racio naturalis das Urteil zurückzustellen (fol. 35 va). Die Philosophen haben aber oft mehr behauptet, als durch ihre Forschung gesichert war[1]. Aristoteles hätte nie die Unmöglichkeit der Jungfrauengeburt oder der Auferstehung behaupten, sondern nur als Vermutung hinstellen dürfen, da die Kenntnis davon der natürlichen Forschung sich entzieht (fol. 35 vb, 36 ra).

Es zeigen die ganzen Darlegungen, wie sehr das durch P. Duhems Untersuchungen bekannt gewordene naturwissenschaftliche Denken der Zeit seinen Einfluß geltend machte und wie klar man im Bereich der reinen Naturgesetzlichkeit den induktiven Erfahrungsbeweis als allein berechtigt anerkannte[2].

Walter Disse wollte seine Bemerkungen zunächst nur von den naturwissenschaftlichen Gesetzen verstanden wissen. Doch scheint er auch auf die logischen Gesetze seine Einschränkungen ausdehnen zu wollen, wenn er sagt: Si philosophi ut aristoteles et alii formas syllogisticas, scilicet barbara, celarent etc. in nullis rebus instanciam pati aut posse pati asseveraverunt, plus fecerunt quam deduccio naturalis racionis vel investigacionis iussit aut patebat (!) (fol. 35 vb). Nach der ganzen Einstellung unseres Autors können diese skeptischen Bedenken nicht gegen die natürliche Erkenntniskraft als solche, sondern nur gegen die syllogistischen Regeln des Aristoteles gerichtet sein. Wie es scheint, hat Walter die Gültigkeit derselben von der erfahrungsgemäßen Bestätigung derselben abhängig machen wollen. Er kommt hierin jedenfalls weit mehr als Joh. Brammart dem skeptischen Standpunkt Holkots nahe.

Bezüglich der Angemessenheit der Offenbarung übernimmt Walter Disse wie sein Gewährsmann Johann Brammart die Gedanken des hl. Thomas. Die Offenbarung ist angemessen, weil sie allein eine untrügliche Sicherheit in den wichtigsten Lebensfragen vermittelt. Selbst wenn die theologischen Wahrheiten der natürlichen Erkenntnis zugänglich wären, würden sie besser durch den Glauben ergriffen. Nur die Offenbarung kann

---

[1] . . . philosophi plurimum deliquerunt, quod huiusmodi et similibus conclusionibus audacter et securius assenciebant, quam modus naturalis inquisicionis veritatem per viam sensuum seu ex sensibus competebat (fol. 35 vb).

[2] In diesem Zusammenhang ist eine Berufung unseres Autors auf Nicolaus von Oresme von doppeltem Interesse. Für eine Möglichkeit der Jungfrauengeburt verweist er auf eine ihm mündlich berichtete Äußerung des Nicolaus: Notandum tamen, quod ego audivi ab aliquibus, non tamen legi in dictis alicuius autentice, quod magister nycolaus areni tenet, quod per naturam possibile sit mulierem parere sine cursu seminis virilis . . . (fol. 36 ra).

nämlich ihre allgemeine und irrtumslose Erkenntnis sicherstellen (fol. 13ra). Deshalb darf auch die Offenbarung nicht erst dort einsetzen, wo die menschliche Erkenntnis simpliciter versagt, sondern wo für die Allgemeinheit die Gefahr des Irrtums anfängt, ut ubi vigor naturalis ingenii non sufficit, lumine fidei et scripture sacre doctrinis sublevetur (fol. 13rb)[1].

Die Offenbarung dient aber nicht bloß der leichteren und irrtumsloseren Erfassung lebenswichtiger Erkenntnisse, sie vermittelt viele Wahrheiten, die uns sonst überhaupt verschlossen blieben. Viele Offenbarungswahrheiten liegen über den mittels der Erfahrung und der obersten Denkprinzipien zugänglichen Wahrheitsbereich hinaus (fol. 16rb, va). Der menschliche Verstand reicht ja nicht aus, alle aus natürlichen Wahrheiten ableitbaren Folgerungen zu ziehen (fol. 17rb). So gibt es erst recht viele theologische Wahrheiten, deren Auffinden der menschlichen Vernunft unmöglich ist, quia potencia naturalis ingenii ad eas non sufficit (fol. 17ra).

Walter bekämpft also den Rationalismus und tritt für die Übernatürlichkeit der Glaubenserkenntnis ein. Aber die von ihm vertretene Übernatürlichkeit der Offenbarungswahrheiten ist doch nur eine tatsächliche, relative; den absoluten Charakter ihrer Übervernünftigkeit hat er nicht erfaßt. Walter bekämpft die Meinung Eliphats, daß für spekulativ besonders geschulte Geister eine Erkenntnis des Trinitätsgeheimnisses erreichbar sei. Aber er lehnt sie nicht wegen der inneren Unmöglichkeit solcher Erkenntnis ab — er hält diese innere Möglichkeit sogar ausdrücklich offen —, sondern weil sie tatsächlich weder a priori noch a posteriori zu erlangen sei[2].

Über die intellektuelle Sicherung der Glaubensgewißheit, besonders über die Feststellung der Tatsächlichkeit der Offenbarung hat sich Walter nur wenig geäußert. Jedenfalls steht er

---

[1] Die gleichen Gedanken in ähnlicher Formulierung werden uns bei Heinrich von Oyta begegnen; vgl. unten S. 224.

[2] Licet forte deum esse trinum et unum et consimiles veritates sequantur ex per se notis in lumine naturali, tamen nullus quantumcumque perfectus in scienciis speculativis, presupposita fide per evelacionem intellectus a sensibilibus potest de communi lege viatorum ad aliquam noticiam complexam de deo pervenire, per quam evidenter cognoscat vel intelligat deum esse trinum et unum (fol. 17ra). Er begründet den ersten Teil seines Satzes folgendermaßen: quia forte intellectus divinus videt huiusmodi veritates esse deducibiles ex principiis nobis notis et forsitan modum deducendi dictas veritates per revelacionem communicat beatis in patria (fol. 17ra). Auch hier wie in den ganzen Ausführungen zeigt Heinrich von Oyta unverkennbare Ähnlichkeit, die wohl daher kommt, daß beide aus der gleichen Quelle geschöpft haben, d. h. von dem gleichen Pariser Lehrgut beeinflußt wurden.

der Erkennbarkeit der Wunder mit skeptischer Reserve gegenüber, eine Stellungnahme, die um so auffallender ist, nachdem gerade Walter sich für die Möglichkeit eines außerordentlichen, wunderbaren Eingreifens Gottes in den Naturverlauf so entschieden eingesetzt hat. Er führt die Bedenken Brinkels an und stellt mit ihm den Satz auf: quod per nulla signa vel miracula facta vel facienda potencie sensitive potest intellectiva evidenter certificari de aliquo sic faciente talia, quod sit alicuius juste legis vere famulus (?). Die Begründung Brinkels, daß die dem Irrtum ausgesetzte sinnliche Erkenntnis keine Gewißheit vermitteln könne, die von Johann von Basel abgelehnt wird, findet Walters Anerkennung[1]. Leider ist unser Karmelitentheologe gerade auf diesen Punkt nicht weiter eingegangen.

So viel steht jedenfalls fest, daß im Karmelitenorden trotz der deutlichen Tendenz zur Mäßigung und zur Ausmerzung aller für den Glauben gefährlichen Theorien des Nominalismus die Glaubensbegründung noch eine unverkennbare skeptische Note an sich trägt.

---

[1] „Sicud pulchre deducit brinkel questione prima articulo secundo" (fol. 16 vb, 17 ra). Ich möchte aber auf Grund der kurzen Angaben nicht mit voller Bestimmtheit die Möglichkeit ausschließen, daß Brinkel, Brammart und Disse nur die evidente Beweisführung aus den Wundern für die Offenbarungstatsache ablehnen wollten. Bei all den antiintellektualistischen Äußerungen dieser Zeit ist mit Vorsicht zu prüfen, ob jede rationelle Begründung des Glaubens oder nur die rein logische, zwingende Beweisführung für den Glauben getroffen werden soll.

Siebtes Kapitel.

Das Problem der Glaubensbegründung bei den nominalistischen Augustinertheologen nach 1350.

In die Theologie des Augustinerordens wurde der Nominalismus eingeführt durch Gregor von Rimini, der den bisher im Orden herrschenden gemäßigten Realismus verlassen hat und entschieden die Bahnen Ockhams gewandert ist. Seinem Beispiel folgend haben die zum Teil sehr bedeutenden Lehrer des Ordens in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts sich weitgehend dem Einflusse Ockhams erschlossen[1].

Es bleibt aber zu beachten, daß auch in dieser späteren Augustinerschule das stolze Bewußtsein der Zugehörigkeit zu ihrer großen Ordensschule immer wach blieb, das wir schon bei Michael von Massa, Thomas von Straßburg und besonders bei Alfons von Toledo feststellen konnten. Johann von Basel vor allem führt die Augustinerschule in einer imposanten Geschlossenheit vor Augen. Nicht bloß, daß die Ordenslehrer von ihm am meisten zitiert werden, er nennt sie meist auch „doctores nostri", „doctores ordinis nostri" und spricht klar von einer Ordensschule, „scola nostra", und zählt als „doctores scole nostre" auf: Aegidius von Rom, Gregor von Rimini, Jakob von Viterbo und Hugolin[2]. Es bedarf, wie Ehrle betont, einer

---

[1] Ehrle (S. 55) sagt, daß Bonsembiante Badoer die Wege der Neurer geht und daß bei ihm die spezifischen Züge des Ockhamismus noch stärker und klarer hervortreten als bei Peter von Candia und Johann von Basel. Hugolinus Malabranca und Johann von Basel dürften auch unter dem Einfluß des Nominalismus stehen, wenn auch bei ihnen die Ordenstradition mehr nachwirkt. Noch im 15. Jahrhundert hat man in Wittenberg die via moderna als via gregorii bezeichnet (Ehrle, 106, 231 f.).

[2] Er zitiert z. B. allein in den einleitenden Quaestionen zu seinem Sentenzenkommentar Aegidius von Rom: Clm 26711, fol. 16vb, 20rb, 25va, 27ra, va; Jakob von Viterbo: fol. 26vb; Gerhard von Siena: fol. 41rb; Michael von Massa 13vb, 19vb; Prosper de Reggio: 319va; Thomas von Straßburg 14va, 19ra, 20ra, 27ra, 35rb; Alfons von Toledo: 13vb, 14ra, b, 21ra, 35vb, 39vb; Hein-

genauen Untersuchung, wie weit sich hierin ein gewisser Korpsgeist äußert oder die Lehrtradition nachwirkt[1].

Gemeinsam ist dieser späteren Augustinerschule die Hochschätzung des doctor solemnis, Heinrich von Gent. Hugolin sowie Johann von Basel zitieren ihn immer wieder, übernehmen seine Gründe und seine Beweise. Seine Erkenntnislehre von Gott als dem intellectus agens, sein lumen medium theologicum, das von Prosper de Reggio für möglich erklärt, aber nicht als tatsächlich angenommen worden war[2], erkennen Hugolin und Johann von Basel voll an, und sie weisen die Gegengründe des Alfons von Toledo als nicht stichhaltig zurück[3]. Ebenso klar und einer eigenen Untersuchung wert ist der Einfluß des Richard Fitz-Ralph und des Thomas Bradwardin auf die nominalistische Augustinerschule[4]. Die traditionelle Opposition gegen die Franziskanertheologen wird zum Teil übernommen. So kämpft Gregor von Rimini gegen Franz von Marchia und Aureolus, Johann von Basel gegen Richard Brinkel und Johann von Ripa. Andererseits steigt Thomas von Aquin im Ansehen. Er wird oft zitiert, und zwar wird er von Johann von Basel kurzweg doctor beatus, von Johann von Waës doctor sanctus genannt (Amplon. Fol. 110, fol. 13a).

Gregor von Rimini (gest. 1358) hat sich dem Ockhamismus während seines wiederholten Aufenthaltes in Paris angeschlossen[5]. Er hat aber auch immer wieder den Anschluß an

---

rich de Vrimaria: 58ra; Gregor von Rimini: 12ra, 18ra, 21ra, 28vb (als doctor autenticus zitiert); Hugolin: 5ra, 12ra, 12vb, 13vb und oft; von scola nostra spricht er fol. 66vb, 130v, 255ra; Hermann de Schildis: 17rb, 92vb; Bonsembiante: 22vb, 38vb, 45rb, 47rb, 49rb; Johann Clencok: 23vb, 51vb, 52rb, 58ra.

[1] F. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, 266.

[2] Prosper de Reggio sagt: Vat. lat. 1086, fol. 24va: Mihi videtur, quod tale lumen (superinfusum) sit possibile; fol. 25ra: utrum autem de facto tale lumen sit in aliquibus, nescio. Johann von Basel erkennt es an Clm 26711, fol. 39vb.

[3] Der extreme theologische Determinismus des Bradwardin wird aber abgelehnt (Johann von Basel, fol. 129rb, 140va). Auch dem Voluntarismus des Doctor solemnis folgt Johann von Basel nicht bedingungslos (fol. 129rb).

[4] Bei Johann von Basel wird Richard als armancanus oder hermicanus zitiert, z. B. fol. 18vb, 23va, 24ra, 319va; Thomas, fol. 9rb, vb, 18vb, 37va, 51ra, rb, meist als Doctor profundus.

[5] Aus dem bei Denifle-Chatelain, Chartularium II, 557 mitgeteilten Schreiben Clemens VI. vom 12. Juni 1345 geht hervor, daß Gregor schon während seiner Studienzeit, wahrscheinlich 1322—29, 6 Jahre lang, in Paris war, und daß er ab 1341 dort 4 Jahre lang über die Sentenzen las. Im Auftrag des Papstes erhielt er 1345 die Doktorwürde und war seit 1347 in Padua, Perugia usw. als Lehrer tätig.

Augustin gesucht und hat, wie es scheint, im Sinne der Orthodoxie zu vermitteln gesucht.

Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß Gregor die von Holkot vertretene Ansicht, Gott könne auch Falsches mitteilen, wenn nur die intentio deordinata fallendi ausgeschlossen sei, energisch abweist. Wenn Gott einen Satz „assertorie" dem Menschen mitteilt, so ist er notwendig wahr. Gott kann assertorie nichts Falsches sagen, mag er es „precise", d. h. ohne Täuschungsabsicht oder „intendens", d. h. mit Täuschungsabsicht tun[1]. Man könnte sonst an allem zweifeln und würde die Sicherheit der Offenbarung gefährden.

In seiner ersten quaestio beschäftigt sich Gregor mit der Wissenschaftstheorie des Aureolus, dem gegenüber er die viel bekämpfte Ansicht aufstellt, der theologische habitus sei ein „habitus fidei acquisitae".

Gregor weist besonders die Ansicht des Franz von Marchia in eingehender Widerlegung zurück. Die Behauptung, die Glaubensartikel wären in sich bekannt, wird durch die Erfahrung widerlegt[2]. Auch die Ungläubigen müßten sonst die Glaubensartikel annehmen. Auch die Ableitung aus in sich Bekanntem ist nicht möglich. Von dem Syllogismus: alles, was Gott geoffenbart hat, ist wahr; nun hat Gott diesen Satz geoffenbart, also, ist nach Gregor keine der beiden Prämissen unmittelbar oder abgeleitet evident; nicht der Obersatz, denn die Wahrhaftigkeit Gottes wird von einigen Theologen, wenn auch zu Unrecht, in Frage gestellt, nicht der Untersatz, denn daß der Schriftinhalt geoffenbart ist, kann nur im Glauben erkannt werden[3], durch

---

Ich benütze die Ausgabe des Sentenzenkommentars: Gregorii Ariminensis Theologi exquisitissimi lectu / ra super Primo et Secundo sententiarum, Venetiis 1532. Zu Gregor von Rimini vgl. J. Würsdörfer, Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini (Beiträge 20, 1), Münster 1917. Darnach steht Gregor namentlich in seiner Erkenntnistheorie auf dem Boden des Ockhamschen Nominalismus, ohne ihm deshalb überall zu folgen (S. 97—102). Er nimmt z. B. die Unsterblichkeit der Seele an (S. 122) und die Notwendigkeit von species zur Erkenntnis von abwesenden Dingen (S. 73—74) und sucht besonders in theologischen Dingen im Sinne der augustinischen Tradition zu vermitteln.

[1] Deus . . . non potest alicui dicere falsum intendens et volens, quod ille assentiret suo dicto (I Sent. d 42 q 2 a 1 concl. 1).

[2] Non omnis articulus est per se notus; non opportet probare, cum experientia hoc doceat quemlibet viatorem, cui articuli proponuntur.

[3] Nam mere credendum est, quod contenta in sacra scriptura fuerunt a Christo revelata; per nullam enim viam hoc scimus, nisi quia hoc credit ecclesia et sic audivimus a patribus nostris, et sic in praedicta sacra scriptura continetur; sed constat, quod hoc non reddit illud esse nobis per se notum aut ex per se notis deductum, sed mere creditum . . . Item non est nobis per se notum nec per se notificabile, quod ipse fuerit deus aut

den gläubigen Anschluß an die Kirche und die Tradition, genau so, wie auch die Gottheit Christi und seine Wundertätigkeit nur im Glauben erfaßbar ist. Ich glaube nicht, daß man hier den Begriff Glaube in einem zu engen Sinne fassen darf[1]. Offenbar versteht Gregor alle nicht wissenschaftliche, somit auch alle historische Gewißheit darunter.

Damit ist auch der Wissenschaftscharakter der Theologie nicht vereinbar, die Theologie ist nicht Wissenschaft, sondern Glaube.

Für die positive Glaubensbegründung Gregors läßt sich aber daraus nichts entnehmen. Es steht nur fest, daß er jede wissenschaftliche Gewißheit der Tatsächlichkeit der Offenbarung energisch ablehnt, und zwar entschiedener, als sonst irgendein Lehrer des 14. Jahrhunderts. Er verzichtet aber nicht ganz auf Glaubwürdigkeitsmotive. Er nennt die Wunder und die Heiligkeit der Kirche als Beweggründe zum Glauben.

Nach einer anderen Richtung hat Gregor mit gutem theologischen Blick eine schwache Seite der damaligen Glaubensbegründung mit wünschenswerter Deutlichkeit aufgezeigt, nämlich die syllogistische Zurückführung der Glaubensgewißheit auf die Glaubwürdigkeitsgründe. Gregor scheint überhaupt jede discursive Erklärung der Glaubensgewißheit abzulehnen und den Glaubensakt nicht als formalen Schluß zu fassen. Er wehrt sich dagegen, die Gewißheit der Glaubensprinzipien aus dem Zeugnis der Kirche abzuleiten; er macht einen deutlichen Unterschied zwischen einer causa movens und einem principium. Die Glaubensartikel haben gewiß eine causa movens, z. B. die auctoritas ecclesiae, die sanctitas ecclesiae oder zur Zeit Christi die Wunder, aber sie haben kein Prinzip, aus dem sie syllogistisch abgeleitet werden könnten. Es ist nicht ganz klar, was Gregor an der angegebenen Stelle sagen will. Jedenfalls kämpft er dagegen, die Glaubensgewißheit rein logisch auf die Glaubwürdigkeitsgründe zurückzuführen[2].

---

etiam, quod ipse fecerit miracula illa et ideo minor illa nobis remanet mere credita (I Sent. q 1 a 4).

Eine ähnliche Ansicht wie Gregor hat später Johann Brammart vertreten B. F. M. Xiberta, De Johanne Brammart, Magistro O. Carm., Anal. Ord. Carm., Rom 1926, S. 510 f. Brammart scheint mir von Gregor abhängig zu sein, mit dem er Franz von Marchia und Aureolus bekämpft. Ob er die syllogistische Entstehung des Glaubens überhaupt ablehnt oder nur die bei Franz von Marchia gegebene syllogistische Erklärung des Glaubensaktes, ist mir aus Xiberta nicht klar geworden.

[1] Gregor darf wohl nicht anders verstanden werden als Alfons von Toledo, siehe oben S. 134.

[2] . . . quod non est intelligendum, quod principia non habent fidem

Eine bedeutende Rolle im Augustinerorden fällt dem Italiener Hugolinus Malabranca de Orvieto zu. Er war ein bedeutender Lehrer des Ordens in Paris, und von 1368—74 General des Ordens (gestorben 1374). Als Lehrer rühmt ihm Jordan von Sachsen größten Scharfsinn nach[1] und sagt, sein Sentenzenwerk sei sehr geschätzt worden[2]. Hugolin muß sich in Paris im Universitätsleben hervorgetan haben[3]. Seine verdienstvolle Tätigkeit um die Universität Bologna, deren Statuten er neu verfaßte, wird durch die angekündigte Herausgabe dieser Statuten durch Kardinal Ehrle ins helle Licht gesetzt werden.

Sein Sentenzenkommentar[4] verdient auch heute noch etwas von der Beachtung, die ihm seinerzeit geschenkt worden ist.

---

per alia, sic quod nihil aliud ab ipsis principiis sit causa assentiendi eis . . ., sed intelligendum est, quod non habent fidem per alia superiora principia, ex quibus illa demonstrentur: ita quod assensus illorum aliorum sit per se causa assensus circa ipsa . . . Nec auctoritas Aug. est contra. Quoniam non dixit se credere evangelio per assensum, quem habeat ad aliquid aliud principium, ex quo evangelium demonstraretur vel syllogistice probetur (!) esse verum, sed solum ex auctoritate ecclesiae tanquam ex causa movente ipsum ad fidem evangelii. Et est quasi simile huic dicto, quod iste vel alius dicere potuisset, non crederem evangelio, nisi me ecclesiae sanctitas commoveret, vel si tempore Christi dixisset aliquis credentium, non crederem evangelio, nisi Christi miracula me moverent (I Sent. Prol. q 1 a 1).

[1] Liber, qui dicitur Vita fratrum, compositus per Jordanum de Saxonia Ord. Fr. Erem. S. Aug., Rom 1587 nennt ihn einen Lehrer subtilissimi ingenii et intellectus.

[2] Fecit etiam Parisius singulares actus in Universitate, propter quos multum fuit ibidem apretiatus.

[3] Von seinen Sentenzen sagt Jordan: Compilavit etiam unum opus solemne inter omnia opera sua super sententias, quod est in magno pretio, ubi possit haberi.

[4] Der Kommentar Hugolins stammt wahrscheinlich aus seiner ersten Pariser Lehrzeit und ist, wenn die Datierung des Cod. Bordeaux 164 richtig ist, vor 1352 anzusetzen (Catal. général XXIII, 88). — Ich benütze Vat. lat. 1094 und Conv. soppr. B. 4, 1894 der Bibl. Naz. Florenz.

Diese Handschrift enthält die vier Bücher und die Prinzipien zu Anfang jeden Buches, I Sent., fol. 1 r—60 r, II, fol. 60 v—92 v, III, fol. 94 r bis 102v, IV, 102v bis zum Schluß. Die schön geschriebene Pergamenthandschrift aus dem 15. Jahrhundert mit einigen guten Miniaturen bietet die Vorlesung eines Augustinerlehreres, der es sich zur Aufgabe gesetzt hat, als „recollector" den Text Hugolins möglichst genau wiederzugeben. Die Handschrift ist also mit gewisser Vorsicht zu benützen. Immerhin scheint sich der recollector genau an sein Vorbild gehalten zu haben. Seine Absicht gibt er fol. 5 rb kund: Exemplo verissimi magistri dicentis Jo (15, 15), quaecunque audivi a patre meo, nota feci vobis, dictata scil. per excellentissimum sacre pagine professorem magistrum Ugolinum de urbe vetere ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini studui pro viribus in unum

Hugolin hat sich stark an Gregor von Rimini angeschlossen und ist dadurch nominalistisch beeinflußt worden. Ockham selbst scheint er nicht sehr hoch geschätzt zu haben; er übt ihm gegenüber oft scharfe Kritik[1]. Seine Gedankengänge sind tief und zeigen oft eine wohltuende Originalität und Selbständigkeit. Das Suchen nach sonderlichen Formulierungen tritt freilich auch bei ihm stark hervor.

Im Prolog[2] behandelt Hugolin das Problem der Glaubensbegründung in der 3. Quaestio: Utrum ad eliciendum theologicum assensum sufficiat libertas viatoris. Hugolin nimmt hier Stellung zu der damals so aktuellen Frage, ob der Glaubensakt

recolligere et ceteris in mea lectura sententiarum parisius impertire. Nam predicare seu docere quod accepimus, non est superbia, sed devotio ut dicit Augustinus L 2 de verbis domini sermone 5. Tanto enim magis existimo mihi et aliis deo adiuvante posse proficere, quanto studiosius cepero, illius scripta requirere et inventa frequentius atque attentius recensere, eo quod ipsius subtilis et perutilis doctrina superstitiosam intelligentiam non admittit, sed superfluis atque fantasticis oppinionibus penitus exclusis tantum profundorum dubiorum ex intuitione istorum approbatorum doctorum a radice veritatem ostendit perspicacique ingenio nec non subtili spiritu ipsorum lacunas reseravit . . ., fol. 5 rb. (Ich zitiere kurz = Flor.) Die gleiche Redaktion bietet Toulouse 249 (I, 172) aus dem Jahre 1380 und Paris Nat. Bibl. 14559. Ob Bordeaux 164 auch diese Redaktion enthält, wie der Katalog annimmt, oder den ursprünglichen Text, scheint mir noch fraglich.

Eine weitere Handschrift findet sich in der Universitätsbibliothek Prag Cod. VIII, B. 7, Papierhandschrift aus dem 15. Jahrhundert mit 161 Bl. in 2 Sp. Diese enthält das 2., 3. und 4. Buch, 1—85; fol. 85 r bis 107 v; 108 r—157 r und bringt ein gutes Register von sämtlichen Quaestionen der Prinzipien und der vier Bücher (fol. 157 v—161).

Auf eine andere Handschrift, nämlich Cod. 4 der Biblioteca Angelica in Rom, machte mich Herr Prälat Grabmann gütig aufmerksam.

[1] Es sei auf folgende interressante Stelle im Prolog q 1 a 2 hingewiesen, welche die Richtung Hugolins kennzeichnen dürfte:

Circa istud quesitum sunt duo modi dicendi oppositi, unus est ockam rudis, qui ponit, quod objectum scitum vel creditum est proposicio, sed non abstracte, ut est quedam qualitas, sed potius ut est signativa et per hoc putet evadere difficultates contrarie posicionis, quas non capit et minime evadit; alia est via, quam scriptura innuit, Augustinus tenuit et Egidius meminit 2 Sent. d 24: et moderni declarant precipue Gregorius (Vat. lat. 1094, fol. 8 va; Florenz Conv. B 4, 1894, fol. 7 ra).

[2] Es seien die Quaestionen des Prologs mitgeteilt:

1 qu. Utrum omne theologicum verum sit perfectius cognoscibile quolibet vero per aliam scienciam scibili (Vat. lat. 1094, fol. 6 vb—10 va).

2 qu. Utrum omne theologicum verum solo assensu fidei teneatur, credatur vel cognoscatur perfectiori noticia, quam sit fides (Vat. lat., fol. 10 va—11 vb).

3 qu. Utrum ad eliciendum theologicum assensum sufficiat libertas (Vat. lat. 11 rb—14 ra).

4 qu. Utrum sicut sola theologia speculativa ostendit viatori per se bonum, ita sola theologia practica sit sibi necessaria ad illud bonum consequendum (Vat. lat. 14 ra).

von rein rationellen Faktoren bestimmt werde, so daß von einer intellektuellen Einsicht ein rein logischer Weg zum Glauben und zur Glaubensgewißheit führt, oder ob dabei eine moralische Mitwirkung des freien Willens nötig sei. Hugolin wendet sich gegen die intellektualistische Lösung Holkots, dessen Gründen er im einzelnen nachgeht, genau so, wie Alfons von Toledo und Gregor von Rimini die Ansicht eines Franz von Marchia zurückgewiesen haben. Hugolin erkennt die Notwendigkeit einer rationellen Begründung des Glaubens an, aber nur soweit sie zur Vernunftgemäßheit des Glaubensaktes notwendig ist und soweit die Beteiligung des freien Willens nicht ausgeschaltet wird. Hugolin teilt die Beantwortung der Frage in zwei Teile, wovon der erste sich hauptsächlich mit der Beziehung des Glaubens zur ratio, der zweite mit der Abhängigkeit des Glaubens vom Willen beschäftigt. Dabei nimmt Hugolin immer wieder Gelegenheit, die Notwendigkeit und den Wirkungskreis der übernatürlichen Gnade beim Glaubensakt zu betonen und zu klären, so daß wir die Stellungnahme Hugolins unter den drei Gesichtspunkten behandeln können: Glaube und Vernunft, Glaube und Gnade, Glaube und freier Wille.

Das Verdienst Hugolins ist es, jede Einseitigkeit vermieden zu haben. Er sucht allen am Glaubensakt beteiligten Faktoren in gleicher Weise gerecht zu werden. Er will deshalb die Freiheit des Glaubensaktes nicht so gefaßt sehen, daß die Notwendigkeit der Glaubensgnade und die rationelle Begründung ausgeschaltet würden[1]. Andererseits darf man im imperium voluntatis nicht bloß eine libertas exercitii sehen, d. h. eine Freiheit, die der Mensch auch für Akte des zwingenden Wissens besitzt, sondern die Möglichkeit, die Entscheidung des Verstandes innerlich zu positivem oder negativem Urteil zu veranlassen. Hugolin ist mit dieser Erklärung mit seinem Gegner Holkot einig[2].

Seine Ausführungen über das Verhältnis von fides und ratio sind diktiert von seinem Gegensatz zu Holkot. Indem er Holkots Thesen abweist, entwickelt er seine eigenen Ansichten.

---

[1] Vat. lat. 1094, fol. 12rb; Florenz Conv. soppr. B 4, 1894, fol. 11va.

[2] Den Willensbefehl kann man doppelt fassen: uno modo, quia anima potest elicere et potest non elicere et sic non intelligitur questio, quoniam habituata anima in sciencia demonstrativa potest sic libere elicere actum sciendi et potest circa aliud occupari et per consequens non elicere. Alio modo sic, quod positis ceteris requisitis et apprehenso a credibili potest anima libere assentire ipsi a et dissentire vel dubitare ac discredere hoc . . . secundo modo intelligitur questio (Vat. lat. 1904, fol. 12rb). Vgl. oben S. 160.

Hugolin bekämpft das doppelte, sich widersprechende Extrem, das sich in Holkots Theorie findet. Von Holkot wird die Vernunft nicht bloß zur Erfassung der inneren Wahrheit des Glaubens für unzureichend erklärt, sondern wird in direkten Gegensatz zum Glauben gebracht. Sie kann also dem Glauben bloß hinderlich und schädlich sein und muß vom Gläubigen verachtet werden. Wo es sich aber um die Glaubwürdigkeitsbegründung handelt, da hat Holkot eben diese Vernunft zur alleinigen und hinreichenden Grundlage des Glaubens gemacht. Es verrät den Scharfsinn Hugolins, daß er diese widerspruchsvolle Inkonsequenz Holkots feststellte[1].

Für Hugolin kann zwischen der Vernunft und dem Glauben kein wirklicher Gegensatz bestehen. Die scheinbaren Schwierigkeiten gegen den Glauben entspringen nicht so sehr aus dem Verstandeslicht, als aus einem Mangel an solchem und sind nicht als natürliche Erkenntnisse, sondern als Irrtum zu bezeichnen[2].

Der Widerspruch mancher Glaubensartikel gegen die Vernunft ist also nur ein scheinbarer und hat seinen Grund in irrigen Gedankengängen. Deshalb kann ein wissenschaftlich durchgebildeter Theologe das Fehlerhafte solcher Beweisführung aufzeigen. Hugolin verweist ausdrücklich auf das Quodl. V q 7 des Aegidius von Rom: . . . nulla est racio adeo apparens contra aliquem articulum fidei, quin theologus aliquis instructus in scienciis clarius possit non solum solvere, sed ostendere clarius racionem falsam et sophisticam esse (Vat. Lat. 1094, 13 ra; Flor. 13 va.)

Die Glaubenserkenntnis ist weit vollkommener als die natürliche Erkenntnis, weil sie auf ewige Gesetze sich stützt und weil das Glaubenslicht eine vollkommenere Einstrahlung göttlicher Erleuchtung bedeutet als das natürliche Licht[3].

---

[1] . . . dicens articulos fidei esse contra racionem naturalem et quod nullus debeat credere, nisi habeat de credito racionem cogentem vel evidenciam in lumine naturali, non solum dicit contra sanam racionem, sed eciam implicat seu contradicit sibi consequenter (q 2, 1 a, 3. concl., Vat. lat. 1094, fol. 12 vb).

[2] Nulla sophistica racio seu ex falsis procedens est racio naturalis, nisi error et falsitas sint de sequela luminis naturalis et sic lumen non esset lumen, sed pocius privacio luminis (ebendort).

[3] Hugolin unterscheidet 5 verschiedene Erkenntnismöglichkeiten: prima est unica substancialis infinita intuicio omnium, que est deus; secunda evidentissima visio dei exemplaris omnium, que reperitur in comprehensoribus; tercia est inevidens et enigmatica per revelacionem dei et hec innitur prime cognicioni, que est simplex infallibilis . . .; quarta noticia est cognicio intuitiva et sincera in se ipsis seu in proprio genere, qualem habent intelligencie non impedite corpore vel penis vel fantasmati-

Daraus ergibt sich die Nützlichkeit und Angemessenheit einer Offenbarung, weil jede im Glauben gründende Erkenntnis an Sicherheit und Wahrheit jede wissenschaftliche Erkenntnis übertrifft und so zu einem Regulativ der Wahrheit und zu einer Norm für die Wissenschaften wird[1].

Zur Glaubensbegründung selbst sind Glaubwürdigkeitsgründe unbedingt notwendig. So sehr Hugolin es ablehnt, den Glauben allein aus logisch-zwingenden Beweisen zu begründen, ebenso sehr wehrt er sich, das rationelle Element überhaupt auszuschalten. Weder die Glaubensgnade noch der freie Wille können den Glauben bewirken, ohne die vernünftige Grundlegung des Glaubens, ohne den Nachweis der Vernunftgemäßheit des Glaubensaktes[2]. Diese Vernunftgemäßheit der Glaubenszustimmung ist aber beim christlichen Glauben in aller nur wünschenswerten Deutlichkeit leicht nachzuweisen: ... nullum est inter racionales creaturas tam racionabile credere, sicud quodlibet credere fidei nostre, que venit ex testimonio christi (Vat. lat. 1094, fol. 13ra). Den Beweis liefert er im Anschluß an Augustin, die Formulierung der These schließt sich enge an Heinrich von Gent an, der den Erweis des rationabile esse als Zweck der Glaubwürdigkeitsmotive klar bezeichnet hat[3]. Auch die Begründung nimmt er aus Heinrich von Gent und durch ihn indirekt aus Augustin.

Die christliche Lehre kann Glauben fordern, weil Christus durch Wunder seine Sendung und Autorität bekräftigt hat.

---

bus; quinta est cognicio intuitiva rerum in seipsis seu in proprio genere, sed mediate sensu et fantasmate et per effectus et accidencia et ista est omnium imperfectissima (Vat. lat. 1094, fol. 9va; Flor. fol. 8va).

[1] Die beiden concl. heißen:

1. concl.: Quodlibet verum theologicum, si in alia doctrina ostenditur vel probatur cercius et sincerius cognoscitur per theologiam quam per doctrinam aliam (Vat lat. 1094 9va, Flor. 8va).

2. concl.: Non solum omne verum commune theologie et consideracioni philosophie, que est nunc in usu, sincerius et cercius cognoscitur per theologiam, quam per philosophiam, sed hoc habet proprium theologia, quod omne aliqualiter (?) esse, quod asserit de rebus naturalibus et philosophia aut non asserit aut negat, verum est et omne, quod asserit philosophia et theologia implicite vel explicete negat, falsum est (Vat. lat. 1094 9vb, Flor. 8vb).

[2] Quamvis tam velle credere scil. fidei christiane vel scripturarum veritati, quam ipsum credere sit ex dono dei, tamen aliquod racionale motivum concurrit et de communi lege requiritur ad credendum (concl. 1, Vat. lat. 1094, 13rb).

Nec omne firmiter credere nec omne firmiter discredere sic est liberum, quod libertas viatoris possit sola sua sponte immediate in hunc actum et possit similiter in contrarium (concl. 2, ebendort, fol. 13va).

[3] Summa q 3 a 9.

Ebenso bestätigt der Inhalt der christlichen Religion ihren göttlichen Ursprung; die irrtumslose Wahrheit ihrer Lehre und die Erhabenheit ihrer sittlichen Forderungen finden in menschlicher Erfindung keine genügende Erklärung. Noch mehr zeigt sich die göttliche Einwirkung in dem tiefen Glauben des einfachen ungebildeten Volkes und ebenso setzt die Verwirklichung der hohen, opfervollen, der sinnlichen Natur widerstrebenden Ethik des Christentums eine wunderbare Mitwirkung Gottes voraus. Endlich zeugt für das Christentum und nur für das Christentum allein die fortdauernde Wunderkraft und das selbstlose durch keine irdischen Motive erklärbare Blutzeugnis der Martyrer. Die Beweiskraft aller Gründe liegt also darin, daß sie das wunderbare Eintreten und Mitwirken Gottes beim Christentum nachweisen und so sein Zeugnis für die christliche Wahrheit bieten[1].

Die Beweiskraft dieser Glaubwürdigkeitsmotive unterstreicht Hugolin wirksam durch den Hinweis auf die göttliche Weltordnung, wonach Gott mit seiner Vorsehung alles leitet, als oberster Herr Gehorsam fordern kann und als Richter die frevelhaften Menschen bestrafen wird, und auf des Menschen höhere Bestimmung, wie sie in seiner Vernunftbegabung und seinem Wissensdrang zum Ausdruck kommt. So liegt es nahe, daß Gott durch die Offenbarung gerade den Menschen zu sich empor führt[2].

Hugolin fordert also zur Begründung des Glaubens rationabilia motiva; diese haben aber keine zwingende Evidenz und

---

[1] Primo, quia a christo est fides nostra explicita et roborata, qui miraculis soli deo possibilibus conciliavit auctoritatem . . . (nach Aug. de vera relig.).

Secundo, quia eius doctrina et scriptura theologica nihil pravum, sed omne virtuosum precipit et suadet conformiter regulis verissimis tam practicis quam speculativis . . . Ideo iste homo aut deus aut per deum loquitur et sic ex dei veritate procedit hec scriptura.

Tertio mirabile signum, quod cum altissima vera predicet, tamen doctrine eius imperitum vulgus firmissime credit . . . servantque honestissimos mores, pia opera, mirabiles abstinencias, divicias contemnendo et quecunque carnalia, que non sunt opera humana, sed divina, si recta racione simpliciter fiant; nam ad nullum alium finem, nisi propter desiderium ista faciunt; igitur est opus divinum.

Quarto, quia miracula martirum et aliorum sanctorum, solum pro ista veritate certancium omnem post christum etatem repleverunt et in omnem quasi mundum iugiter perdurancia divulgata sunt (Vat. lat. 1094, 13 ra. Vgl. Heinr. v. Gent Summa q 3 a 9).

[2] Es zeigt sich hier der Versuch, theologische Maximen aufzustellen, aus denen sich die Glaubwürdigkeit der Offenbarung ergibt. Dyonisius Cisterciensis bringt in seinem Sentenzenkommentar ähnliche Gedanken als theologische Maximen (fol. 3 rb).

reichen für sich allein nicht aus. Zum Zustandekommen des Glaubensaktes ist noch der Einfluß der göttlichen Gnade: specialis illustracio supernaturalis divina, und die Mitwirkung des freien Willens: coefficiencia libera, notwendig.

Bei der Forderung einer übernatürlichen Gnadenhilfe zum Zustandekommen des Glaubens schließt sich Hugolin enge an Heinrich von Gent an. Von ihm übernimmt er auch die erste concl.: Ad quemlibet assensum proprie vel vere theologicum concurrit specialis illustracio supernaturalis. Die hier behauptete Notwendigkeit eines speziellen übernatürlichen Lichtes gilt nur für übernatürliche Wahrheiten, für die der natürlichen Vernunft zugänglichen Erkenntnisse, wie die Existenz Gottes, trifft sie nicht zu[1]. Sodann betont er ausdrücklich, daß auch die Gnadenhilfe die Notwendigkeit der freien menschlichen Mitwirkung zum Glaubensakt nicht aufhebt.

Für die freie Glaubenszustimmung des Menschen ist also die göttliche Gnade eine notwendige Voraussetzung. Die übernatürliche Einwirkung Gottes bleibt aber nicht auf den Verstand beschränkt. Auch die Glaubenswilligkeit ist Gottes Gnadengeschenk: . . . velle credere sit ex dono dei, so sagt er mit Augustin (de spiritu et litt. ad Marcell.), und begründet es damit, daß die Motive für sich nicht ausreichen und daß ihre Motivkraft erst durch die Mitwirkung der göttlichen Gnade vervollkommnet wird: que (motiva) ut ad volendum credere moveant efficaciter, deus aliqualiter operatur. Für Hugolin ist es eine Selbstverständlichkeit, daß zum Glauben ein übernatürliches Glaubenslicht notwendig ist. Er beweist es nicht ex professo, sondern nur gelegentlich. Die Notwendigkeit eines eigenen Theologenlichtes begründet er ja durch die Notwendigkeit des Glaubenslichtes: Ad assensum verum vel vere fidei requiritur specialis illustracio divna, igitur eciam ad quemlibet theologicum assensum . . . tum quia alioquin fides seu credere recte non esset speciale donum inter dona spiritus, sed naturali racione haberemus noticiam de credibilibus, tum eciam quia est expressa doctrina sanctorum (Vat. lat. 1094, fol. 12rb).

Neben dem Glaubenslicht nimmt Hugolin auch die Notwendigkeit eines eigenen Theologenlichtes an. Die Theologie ist Weisheit, und zu ihrer Erreichung bedarf es ebenso der speziellen Mitwirkung der unendlichen Weisheit, wie jede geschöpfliche Güte nur durch die Mitwirkung des unendlich

[1] Ideo autem dico in conclusione vere et proprie theologicum, quia posset esse assensus in theologo viatore innitente racioni naturali de hoc vero, deus est et ut sic non est universaliter verum et necessarium, quod specialis illustracio divina concurrat (Vat. lat. 1094, fol. 12rb, Flor. 11 va).

guten Gottes zustandekommen kann und wie überhaupt quelibet perfectio simpliciter . . . est ex forma infinite tali[1]. Der Theologe soll Gott auf vollkommenere Weise kennen als der gläubige Christ, deshalb braucht er ein eigenes höheres Licht, als es die Gläubigen im Glauben besitzen.

Noch eine vierte Quelle der Notwendigkeit göttlicher Gnadenhilfe gibt Hugolin an. Infolge der sündigen Natur droht dem Glauben die Gefahr, daß der Mensch sich durch Täuschung oder Sünde irreleiten läßt und sich dem Glauben verschließt. Diese Gefahr muß die göttliche Gnade bannen. Die hier gegebene Notwendigkeit stammt nicht aus dem Wesen des Glaubens, sondern aus der sündigen Menschennatur. Die Gnade, die dadurch erfordert ist, ist eine helfende Gnade: eine preservacio dei, ne anima deceptione vel temptacione fraudata ponat obicem (Vat. lat. 1094, fol. 13va).

Der zweite Teil seiner dritten quaestio ist dem Nachweis gewidmet, daß am Glaubensakt ursächlich auch der freie Wille beteiligt sein muß. Wie sehr Hugolin daran liegt, jede einseitige Übertreibung hintan zu halten, zeigt sich darin, daß er in der ersten und zweiten concl. nochmals eigens hervorhebt, die Freiheit des Willens über den Glaubensakt sei keine unbeschränkte und die Glaubensgnade und die rationelle Motivierung werde dadurch nicht überflüssig gemacht. Nur mit dieser Einschränkung will er seine dritte concl. verstanden wissen, die er selbst als den Zielpunkt seiner ganzen Ausführungen bezeichnet: Ista concl. continet totam intencionem meam in hac materia: tam aliquid credere quam aliquid velle credere est actus liber elicitus vel imperatus sic, quod non cogit (!) vel necessitatur anima, quin non posset non velle credere et possit non credere, sed vel discredere vel dubitare (Vat. lat. 1094, fol. 13va).

Jeder Akt, so begründet Hugolin seine These, der seinen letzten Erklärungsgrund, ultima resolutio, im Willen hat, ist ein freier Akt. Nun ist die Zustimmung zu den Glaubenswahrheiten, z. B. zur Trinität in letzter Linie vom Willen abzuleiten[2]. Wäre der Glaubensakt nicht frei, so könnte er keinem Gebot und keiner Strafe, keinem Verdienst und keiner Schuld unterliegen[3]. Bei einem nicht freien Verstandesakt entspricht

---

[1] Die Begründung dieses Theologenlichtes ist aus Heinrich von Gent Summa q 7 a 13 entnommen.

[2] credo . . . quia volo assentire eo, quod videtur mihi bonum et rationabile.

[3] Si nullatenus esset libere elicitum credere vel libere imperatum modo preexposito nec preceptum nec comminacio de opposito nec laus

die Festigkeit der Zustimmung der Klarheit der Einsicht in das erkannte Objekt. Wäre die Glaubensgewißheit nicht vom Willen abhängig, so müßte die absolute Festigkeit der Glaubenszustimmung einen höchsten Grad von Evidenz zur Voraussetzung haben, eine Folgerung, die allen Tatsachen widerspricht.

Ein sehr bedeutender Theologe des Augustinerordens in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts war der aus Basel stammende Johann Hiltalinger. Er war, wie Ehrle mitteilt[1], erst Lektor in Straßburg, erlangte 1371 die Doktorwürde in Paris, wurde 1371 Provinzial der rheinisch-schwäbischen Heimatprovinz, 1379 General des Ordens und 1389 Bischof von Lombes; er starb 1392.

Von seinen Schriften ist uns erhalten ein Sentenzenkommentar, Responsiones und Vesperie. Alle diese Schriften kann man wohl in die Pariser Lehrzeit des Magisters, in die Jahre vor 1370 ansetzen[2].

---

nec culpa isti concurrerent, sive anima crederet sive non . . . (Vat. lat. 1094, 13 va).

[1] Ehrle, Der Sent.-Kom. Peters v. Candia 87 f.

[2] Die Schriften Joh. v. Basel sind uns erhalten in Clm 26711 (Papierhandschrift aus dem 15. Jahrh. mit 42 Bl. in 2 Sp.).

Der Sent.-Kom. beginnt fol. 2 ra mit der collatio; Incipit unleserlich; er enthät fol. 2 ra — 153 va das erste, 154 ra — 213 vb das zweite, 310 ra — 327 vb das dritte, 328 ra — 386 rb das vierte Buch der Sentenzen. Die Niederschrift zum ersten Buch ist datiert vom Jahre 1401 (fol. 153 va). Nach Ehrle ist das erste Buch des Sentenzenkommentars noch in Toulouse Cod. 248 und das zweite Buch in der öffentlichen Bibliothek in Basel Cod. F II 9 vorhanden.

Die Abfassungszeit des Kommentars ist umgrenzt durch eine Bemerkung fol. 5 ra, wo Hugolin als „Magister nunc prior generalis" zitiert wird; darnach müßte der Kommentar zwischen 1368 und 1374 entstanden sein. Da aber der Text bereits um 1370 von Dionysius Cisterciensis benützt wurde, so ist der Text, wie er uns vorliegt, zwischen 1368 und 1370 entstanden.

Dem Kommentar liegen als ursprünglicher Grundstock die Vorlesungen Johanns aus seiner Baccalarszeit zu Grunde; die quaestio I ist ein Principium: Es legt voraus die einleitende collatio; der zweite Artikel enthält die Disputation mit den anderen Baccalaren: ubi cum patribus aliis conferam (fol. 7 ra); er nennt öfters den Baccalar aus dem Karmelitenorden (3 vb, 8 vb) und den Baccalar Michael de Zerbona (z. B. fol. 11 ra). Das Formelhafte der Prinzipien ist aber ziemlich abgestreift.

Der überlieferte Text des Kommentars bietet aber nicht eine unmittelbare reportatio, sondern einen für die Niederschrift überarbeiteten Text. Ich schließe das aus der Bezugnahme des Autors auf den „legens" z. B. fol. 256 rb), aus der Überarbeitung seines Principium in der ersten quaestio, und aus dem Hinweis auf die responsiones, z. B. fol. 135 ra, die doch jedenfalls später entstanden sind als die Vorlesungen Johanns statt hatten.

Die responsiones stehen Clm 26711, fol. 214 ra bis 311 ra; ich kann

Johann von Basel schließt sich enge an die Augustinerschule und zitiert die älteren und die jüngeren Ordenslehrer sehr viel. Besonders ist er von Gregor von Rimini und Hugolin abhängig, ohne auf das Recht eigener Meinung zu verzichten. Außerdem steht er dem Richard Fritz-Ralph nahe, von dem er sowohl die lectura als die Summa de questionibus armenorum anführt (z. B. fol. 131 va). Häufig erscheint als bedeutende Autorität Wilhelm von Paris und besonders in den Responsiones oft Thomas von Aquin, den er einfachhin den „Doctor beatus" nennt. Bekämpft wird vor allem Brinkel, Holkot und Johann von Calore Auch den Determinismus des Thomas Bradwardin weist er energisch zurück[1].

Mit Johann von Basel zusammen zu behandeln ist Dionysius Cisterciencis, der seinen Kommentar nur einige Jahre nach Johann von Basel abgefaßt hat und sich jedenfalls in den Einleitungsquaestionen, die ich verglich, ganz enge an Johann

---

eine weitere Handschrift davon nachweisen in Cod. Pal. Vind. 4319 (Papierhandschrift aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts mit 276 Bl. in 1 Spalte). Sie stehen fol. 1—144 v. Von späterer Hand werden sie (fol. 1 am Rand) dem Johannes de Basilea ord. S. Aug. in libros Sent. zugeschrieben. Ein Vergleich mit Clm 26711 erweist die Übereinstimmung mit den dort erhaltenen Responsiones. Die Wiener Handschrift bietet aber einige interessante Erweiterungen. Zunächst ist sie einem Oxforder Baccalar gewidmet: Dilecto socio et amico fratri Gysoni de Colonia baccalario actu legenti in universitate oxonia famosa, frater Jo. de Basilea ... (fol. 1). Außerdem enthält die Wiener Handschrift nicht 10 quaestionen, wie Clm 26711, sondern 13. Der in der Wiener Handschrift genannte Adressat ist zweifelsohne der Augustiner Giso (auch Gyso, Guiso) de Colonia, der 1389 an die neugegründete Universität Köln kam, 1391 Provinzial, 1399 Dekan der theologischen Fakultät wurde und noch 1400 als magister in Köln tätig war (H. Keussen, Die Matrikel der Universität Köln I[2], Bonn 1928, 8). Leider konnte ich über seine Studienzeit in Oxford nichts ermitteln, was zur näheren Datierung der responsiones des Johann von Basel dienen könnte.

Die responsiones sind nach meiner Ansicht nicht lange nach dem Sent.-Kom. abgefaßt und gleichzeitig mit ihm überarbeitet. Das zeigt der öftere gegenseitige Hinweis (z. B. fol. 248 rb, 256 rb, 135 ra). Die responsiones gehen auf aktuelle Fragen ein, die damals den Stoff der Disputationen bildeten. So vermerkt Johann, daß seine 5. quaestio mit einer quaestio des quodlibet Johann Clenkoks übereinstimmt (fol. 242 ra) und daß die 4. Frage in ähnlicher Weise von Brinkel behandelt wird.

Die Vesperien finden sich nur in Clm 26711, fol. 386 va — 296 ra und stellen die am Vorabend des Promotionstags üblichen Disputationen dar. Sie sind leider in der Münchner Handschrift nicht vollständig erhalten.

[1] Johann von Basel stellt sein Programm selbst mit folgenden Worten auf: Non nostras, cum nullas habeam, sententias posui, ut plurimas doctrinas solempnium doctorum tam antiquorum quam modernorum recitavi (Cod. Pal. Vind. 4319, fol. 1 v).

von Basel angeschlossen hat. Er übernimmt die Ausführungen Johanns oft wörtlich, vereinfacht sie, bringt sie in übersichtliche Gruppierung und setzt einige Zusätze aus Hugolin oder anderen Autoren ein. Sogar das lange Einschiebsel des Johann von Basel über das Subjekt und Objekt der Theologie übernimmt er zum guten Teil[1].

Die Ansichten Johanns entspringen nicht der klaren Fragestellung, wie wir sie bei Hugolin bewundern konnten. Er geht mehr vom praktischen Gesichtspunkt der Verpflichtung des Glaubens aus. Seine Ausführungen zur Glaubensbegründung sind niedergelegt vor allem in der zweiten Quaestio des Prologs: Utrum veritatem sinceram fidei christiane impossibile sit viatorem perfecte cognoscere efficacia racionis humane sine speciali dei illustracione et fundamento fidei katholice ac firma adhesione (Clm 26711, fol. 13va). In 5 Artikeln behandelt er

---

[1] Der Kommentar des Dionysius ist gedruckt, Paris s. a. Die Zeit der Vorlesungen des Dionysius hat Pelster (Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters, Theologische Quartalschr. 103 (1922), S. 43 Anm. 1) aus der Erwähnung eines mit Dionysius gleichzeitigen Baccalareus Galeranus, der nach Denifle, Chart. III Nr. 1358 bereits vor 1371 die Sentenzen Vorlesungen hielt, auf 1369/70 angegeben. Dionysius erwähnt als einen anderen socius Heinrich von Langenstein, der 1375 zum Doktor promoviert wurde.

Das Verhältnis des Dionys zu Johann von Basel kann vielleicht geklärt werden durch einige Stellen, wo er den Johann von Basel „presentatus noster" nennt, z. B. fol. 7va: primo ut dicit presentatus noster in qu. prologi art. 5 und fol. 5ra, rb: aliter respondet idem presentatus noster frater Johannes de buxeriis. Daß hier nicht der Zisterzienserabt dieses Namens, der 1359 Abt von Mairvaux war, 1375 Kardinal wurde und 1376 starb, zu verstehen ist, daß vielmehr dieser Johannes de buxeriis nur unser Johann von Basel sein kann, ergibt sich daraus, daß die angezogenen Stellen mit seinem Sentenzenkommentar genau sich decken. Der Sentenzenkommentar, der in Clm 26711 vorliegt, ist aber sicher von einem Augustiner verfaßt, da er mehr denn sonst ein Werk in der ganzen Tradition der Augustinerschule verwurzelt ist. Ein Irrtum des Dionysius, des unmittelbaren Schülers unseres Magisters, ist aber nicht gut anzunehmen.

Inwiefern Johann von Basel auch Johann de buxeriis genannt werden kann, konnte ich nicht feststellen. Die beiden buxeria, die in Frage kommen könnten, Bussière-sur-Ouche und Bussières près de Culan, waren Cisterzienserabteien; vgl. Ul. Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen âge II, L. Janauschek, Originum Cisterciensium tom. I, Vindobonae 1877, 19 u. 98. Ist der Ausdruck praesentatus noster von der praesentatio für eine der beiden Abteien zu erklären oder ist es die Bezeichnung für einen magister, der bei den Principien der Baccalare eine besondere Funktion auszuüben hatte?

Eigentümlich ist jedenfalls auch, daß der Zisterzienser Mönch Dionysius die Augustinertheologen genau wie Johann von Basel doctores nostri nennt.

die Frage, wovon der erste Artikel opiniones, der zweite declarationes, terminorum notificationes, der dritte conclusiones, der vierte objectiones und der 5. solutiones bringt[1].

Die Offenbarung garantiert die volle Wahrheit. Dadurch wird der Irrtum aller entgegenstehenden Ansichten bewiesen. Jede Ansicht, die mit dem Glauben im Gegensatz steht, est error non sciencia dicenda (Clm 26711, fol. 17ra). Das Wahre kann dem Wahren nicht widerstreiten. Eine Gefährdung der Philosophie als Wissenschaft ist daraus nicht zu befürchten; denn die Wissenschaft handelt wie der Glauben nur vom Wahren. Wahres kann aber sich nicht widerstreiten. Die wahre Philosophie steht deshalb in gar keinem Gegensatz zu den Glaubenssätzen. Nur die faktische, individuelle Gestaltung der Wissenschaft, soweit sie menschlichen Irrtum einschließt, führt oft in Gegensatz zum Glauben. Gewisse Irrtümer, wie die Ewigkeit der Welt, sind nicht der Philosophie als solcher, sondern nur gewissen philosophischen Richtungen zuzuschreiben. Johann findet es deshalb nicht richtig, wenn Hugolin die Philosophie einfach mit den Aristotelischen Schriften identifiziert. Ebenso darf man nicht mit Aegidius von Rom und Thomas von Straßburg die irrigen Aufstellungen des Aristoteles als Beweisgänge der natürlichen Philosophie entschuldigen wollen: Aristotelem arguisse secundum viam naturalis philosophie. Damit wäre ja ein Widerspruch zwischen natürlicher Vernunft und übernatürlichem Glauben zugegeben. Man muß also richtiger sagen: ibidem ipsum arguere secundum proprium errorem et ignoranciam propriam, quam secundum naturalem philosophiam. Nicht die Philosophie, sondern die philosophische Tradition widerspricht in manchen Punkten dem Glauben[2].

Deshalb ist von der Vernunft kein Widerspruch gegen den Glauben zu befürchten und vom Glauben kein Gegensatz zur Vernunft, vielmehr bedeutet der Glaube eine Unterstützung und Förderung der menschlichen Vernunft: . . . ex quo concludo,

---

[1] Dionysius hat die Frage in 3 Artikel geteilt, indem er den 1. Artikel Johann von Basels streicht und seine beiden letzten in einen zusammenzieht.

[2] Dionysius stellt im Prol. q1 a3 concl. 1 in wörtlicher Anlehnung an Johann Clm 26711, fol. 24va, folgende Sätze auf: mag. hugolinus q1 prol. a3 concl. 1 minus proprie accipit philosophiam scienciam, quia per eam intelligit solum scripturam ab aristotele traditam. 2. sequitur quod nullius sciencie principia principiis nostre theologie sunt contraria. 3. sequitur quod tam doctor sanctus quam egidius et thomas de argentina in pluribus eorum dictis minus bene glosssant aristotelem in rationibus, quibus nititur probare eternitatem mundi . . . arguisse secundum viam naturalis philosophie (fol. 5rb).

quod racio naturalis non solum non contrariatur fidei, sed in quantum innititur nostre fidei theologie, super fidem elevatur (Clm 26711, fol. 26ra). So werden alle skeptischen Tendenzen und alle nominalistischen Versuche, Glaubens- und Vernunfterkenntnis auseinanderzureißen oder in Gegensatz zu setzen, zurückgedrängt.

Johann von Basel wendet sich namentlich auch gegen die Zweifel, die man in die absolute Wahrheit jeder von Gott gemachten Offenbarung setzen wollte. Gott kann nicht lügen und kann dem Menschen keine falschen Mitteilungen machen, mag er es mit oder ohne Täuschungsabsicht tun[1].

So ergibt sich die Angemessenheit und die Pflichtmäßigkeit der gläubigen Hinnahme der von Gott geoffenbarten Wahrheit. Jeder Mensch ohne Ausnahme ist zur Annahme des Christentums verpflichtet. Diese Verpflichtung ist genau so allgemein wie die Geltung der lex aeterna und die Verpflichtung zur Gottes- und Nächstenliebe.

Die absolute Sicherheit der Glaubensgewißheit ist für Johann eine selbstverständliche Voraussetzung. An Festigkeit steht sie nicht hinter der stärksten wissenschaftlichen Gewißheit zurück, wenn auch ihre innere Leuchtkraft geringer ist[2].

Es ist deshalb unberechtigt, die Festigkeit des Glaubens auf logischen Deduktionen aufzubauen, wie das Holkot tut. Die Abweisung der Holkotschen Beweise durch Hugolin findet die volle Zustimmung des Johann von Basel und des Dionysius. Die Forderung einer evidenten Erkenntnis als Grundlage der Glaubensgewißheit durch Holkot ist abzulehnen.

Aus dem gleichen Grund weist Johann von Basel die Glaubensbegründung des Franciscus von Marchia zurück, wobei er die Gegengründe aus Alfons von Toledo und Gregor von Rimini entlehnt. Die Forderung einer Einsicht als Grundlage der Glaubensgewißheit ist nur dann berechtigt, wenn man nicht eine evidente Einsicht darunter versteht, sondern eine Gewißheit,

---

[1] Clm 26711, fol. 131rb stellt Johann folgende concl. auf: sicut summam veritatem impossibile est mentiri, sic in summa bonitate impossibile est aliquod malum ideari. 1. cor. (fol. 131va): simpliciter est impossibile Deum dicere aliquod falsum cum intencione fallendi assertorie. 2. cor. (fol. 131vb): non est aliud falsum dicere cum deordinate (!). intencione fallendi finaliter et mentiri fallaciter ... Er sucht dann die Ansicht des Richard Fitz-Ralph mit dieser Auslegung möglichst in Einklang zu bringen.

[2] 3. concl. 1. cor., fundamentum fidei christiane tante est certitudinis adhesive, quante est conclusio demonstracionis potentissime. 2. cor.: fides christiana non tanta est noticia vel cognicio quanta est firmitas vel certitudo (Clm 26711, fol. 18ra).

die ihren Grund nicht wieder in einem anderen in sich geglaubten oder in sich bekannten Satz sucht, sondern hingenommen wird propter intellectionem habitus fidei, imperium voluntatis et auctoritatem dicentis (Clm 26711, fol. 37ra).

In gleicher Weise weist Johann die übertriebenen Forderungen Brinkels ab, der irgend eine evidentia und einen discursus für die Begründung der Glaubensgewißheit gefordert hat. Dagegen hält er fest: quod lumen illud fidei cum imperio voluntatis libero sine evidencia alia sufficit causare assensum proposicionis non evidentis. Den discursus für die Glaubensbegründung lehnt er nicht unbedingt ab, er leugnet nur, daß man dadurch die Mitwirkung des Willens und der Gnade ausschließen könnte: racio non probat intentum, quia licet probet, ut sibi videtur, quod non sine discursu potest fides causare assensum, non tamen probavit, quod fides non sufficiat illum causare discursum et per consequens et assensum[1].

Johann betont hier sehr stark den Einfluß von Gnade und Willen, will aber damit nicht die Notwendigkeit einer vorausgehenden Erkenntnis zur Begründung des Glaubens ablehnen, wenn nur für diese Erkenntnis nicht eine volle Evidenz gefordert wird.

Somit teilen Johann von Basel und Dionysius Cisterciensis den Standpunkt Hugolins, der unter Vermeidung jeder Einseitigkeit die Glaubensgewißheit resultieren läßt aus den die Vernunftgemäßheit des Glaubensaktes gewährleistenden Glaubwürdigkeitsmotiven und aus der freien Zustimmung des Willens und der in der Glaubensgnade gegebenen göttlichen Mitwirkung[2].

Dionys übernimmt wörtlich die beiden Conclusionen des Hugolin, welche die vernünftige Grundlegung des Glaubens durch eine ratio oder suasio, aliquod racionabile motivum, fordern. Welches sind nun nach Johann diese Glaubwürdigkeitsgründe? Johann äußert sich bloß zweimal zu dieser Frage, nämlich in der 5. concl. der ersten quaestio des Prologs und in der 5. quaestio der responsiones.

Die 5. concl. qu 1 lautet: Ex signis, sensibus, sensibilibus et miraculis expertis, dictis, creditis, luminibus immissis potest

---

[1] Clm 26711, fol. 36rb; Dionysius, Sent.-Kom., fol. 6vb, 7ra.

[2] Fides christiane religionis sufficit per se et immediate requiritur ad informandum intellectum de sincera veritate legis catholice (fol. 18ra). Dabei faßt er die Übernatürlichkeit des Glaubenshabitus in vollerem Sinne als Brinkel. Seine Notwendigkeit beruht nicht auf einer moralischen Behinderung der menschlichen Erkenntnis, sondern auf ihrem absoluten Ungenügen (fol. 22v).

sincera veritas nostre secte et non aliter a viatore sufficienter haberi lege stante[1]. Die These ist gegen Brinkel gerichtet, welcher der sinnlichen Erkenntnis mit viel Skeptizismus gegenüberstand und aus diesem Grund die Beweiskraft der auf sinnlichen Beobachtungen beruhenden Wunder angezweifelt und abgelehnt hat. Johann teilt diesen Skeptizismus nicht. Nach ihm verpflichten die in den Wundern sich zeigende übernatürliche Kraft, das sittlich gute Leben Christi und der Apostel jeden gutgesinnten Menschen zur Annahme einer übernatürlichen Einwirkung: verus moralis homo videns hominem, sicut fuit christus et sui discipuli, vere moraliter et bene vivere ac miracula, que fecerunt, facere, que nulla naturalis virtus sufficit efficere, necessario habebit virtutem supernaturalem confiteri.

Die Wunder haben also nur eine moralische Gewißheit; sie setzen die sittlich gute Einstellung des Menschen voraus. Mit Berufung auf den doctor profundus (Bradwardin) stellt er fest, daß die Wunder zwar nicht ausreichen, eine mathematische Gewißheit zu erzeugen, daß sie aber voll genügen, um den Glauben vernunftgemäß zu unterbauen[2].

In den Responsiones beschäftigt sich Johann in der 5. quaestio mit den uns berührenden Fragen: Utrum alicuius legis ritus legi christiane vel veteri contrarius populo christiano possit esse licite datus et meritorie observatus[3].

Dabei kommt er auch auf die Erkennbarkeit der wahren, bzw. falschen Religion zu sprechen und stellt folgendes notabile (8.) auf: quamvis nutritus in aliqua falsa lege, faciens tamen quod in se est, pluribus modis possit in cognicionem falsitatis

---

[1] Clm 26711, fol. 18va, Dionys., fol. 4rb.

[2] Nota primo, quod est aliud dicere, hoc mirabile sensibile sufficit causare conspicuam, perfectam, intuitivam noticiam secundum modum dictum in secunda conclusione. Aliud est dicere hoc mirabile sufficit causare evidentem scienciam et aliud est dicere, hoc sufficit causare fidem veram (Clm 26711, fol. 37rb). Die von Johann angezogene Stelle findet sich bei Bradwardin, De causa dei contra Pelag. L. 1, c 1 cor. 32.

[3] Clm 26711, fol. 247ra.

Ich gebe hier das Quaestionenverzeichnis der Responsiones:

1. qu. Utrum dei et purissime virginis marie filius qualibet dignitate simpliciter (!) perfectionis formaliter sit immensus (fol. 214ra—218ra; Wien Cod. 4319, 2r—8v).

2. qu. Utrum unio suppositalis omnium essencialium perfectionum unitarum sit mutua necessaria communicativa racio formalis (Clm 218ra bis 222vb; Wien 8v—16v).

3. qu. Utrum temporalium rerum hominem ditancium voluntaria abdicacio sit paupertatis meritorie totalis et precipua perfectiva racio (Clm 222vb—239rb; Wien 16v—42r).

eiusdem legis venire[1]. Als Kriterien für die Wahrheit der Offenbarung verzeichnet die Vernunft die Wunder und speziell die göttliche Erleuchtung. Johann lehnt sich dabei an Aegidius quodl. III q 7 an und wiederholt dessen Ausführungen fast wörtlich. In der 3. concl. stellt Johann die Erhabenheit des Christentums gegenüber allen anderen Religionen fest und seine volle Harmonie mit den Forderungen des Naturgesetzes: In esse legis positive lex christi alias cunctas precellit et nullius vere legi contradicit.

Hugolinus Malabranca und Johann von Basel nehmen also in der Glaubensbegründung einen gemäßigten Standpunkt ein, der unter Vermeidung aller Extreme, von seiten des Verstandes den Beweis der Glaubwürdigkeit der Offenbarung fordert, dazu aber auch die Mitwirkung der göttlichen Gnade und der freien verdienstlichen Zustimmung des Menschen verlangt. Das harmonische Zusammenwirken dieser drei Faktoren schafft die Glaubensgewißheit.

Hugolinus Malabranca darf in der Geschichte der Glaubensbegründung einen ehrenvollen Platz beanspruchen. Nicht als ob er viel neue Gedanken gebracht hätte. Er ist vielmehr stark in der von Augustinus ausgehenden, über Heinrich von Gent, R. Fitz-Ralph und Thomas Bradwardin führenden Tradition verwurzelt. Aber er ist derjenige, der gegenüber den in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts hervorgetretenen, einseitigen Lösungen der Glaubensbegründung die drei den Glaubensakt be-

---

4. qu. Utrum summe libertatis ingenua prima imtellectiva et volitiva eodem modo precise, quo unicum verbum suum principiat ad intra, pluralitatem rerum producat ad extra (Clm 239 va—247 ra; Wien 42 r—54 v).

5. qu. Siehe oben im Text. (Clm 247 ra—258 va; Wien 54 v—71 r.)

6. qu. Utrum viatoris puri naturali precise lumine sit efficaciter probabile omne donum optimum et perfectum datum a patre eterno et intransmutabile libere effective affluere (Clm 258 va—256 va; Wien 71 v—85 r).

7. qu. Utrum verbum incarnatum patri immenso adequatum non producere infinitam et immensam personalem dilectionem formalem, in se claudit contradictionem (Clm 268 va—280 va; Wien 86 r—105 r).

8. qu. Utrum creatura intellectualis videns verbum immense deitatis facialiter eodem actu videat omnia, que in ipso sunt representata exemplariter (Clm 280 vb zu 289 ra; Wien 105 r—118 r).

9. qu. Utrum sicut in omni voluntatis create culpabili deficere deus offenditur et lex eterna transgreditur, sic pena condigna contrahatur et libertas liberi arbitrii remittatur (Clm 289 rb—294 va; Wien 118 r—126 r).

10. qu. Utrum placita redemptio generis humani exigat omnino immensam caritatem (Clm 294 va—310 r; Wien 126 r—135 v).

Die in der Wiener Handschrift noch angefügten weiteren 3 Quaestionen handeln über die Sündhaftigkeit, bzw. Erlaubtheit des Eides, über das Verhältnis des christlichen Gesetzes zu anderen und über die Lüge.

[1] Clm 26711, 248 vb.

dingenden Faktoren in gleicher Weise betont. Bei ihm sind die Kämpfe zwischen der intellektualistischen und voluntaristischen Richtung in einer bewußten und klaren Ausgeglichenheit zur Ruhe gekommen. Sein Einfluß hat jedenfalls viel beigetragen, daß diese mittlere Linie in der Glaubensbegründung an der Pariser Hochschule allmählich zur Alleinherrschaft kam.

Achtes Kapitel.

Die Glaubensbegründung an den neu gegründeten deutschen Universitäten.

Es ist nicht bloß ein äußerer Gesichtspunkt, der in einem letzten Kapitel die zusammenfassende Behandlung der an den neu gegründeten deutschen Universitäten, wie Prag, Wien, Heidelberg tätigen Scholastiker nahelegt. Es ist auch eine innere Ideengemeinschaft, eine weitgehend gleichgerichtete geistige Einstellung, die Männer wie Heinrich von Langenstein, Heinrich von Oyta, Konrad von Soltau, Marsilius von Inghen, Johann von Marienwerder, Matthaeus von Krakau, Konrad von Ebrach usw. verbindet. So weit zu übersehen ist, darf diese Einstellung als ein sehr gemäßigter, von der Augustinerschule beeinflußter Nominalismus betrachtet werden. Kardinal Ehrle hat aus dem reichen Schatz seiner Forschungen zur Universitätsgeschichte genügend Beweise beigebracht, daß sowohl Prag als Wien und Heidelberg nominalistisch orientiert waren[1]. Die Durchforschung der Werke der einzelnen Lehrer, deren reicher literarischer Nachlaß in den Handschriftenbeständen unserer Bibliotheken, besonders auch der Klosterbibliotheken zum Teil noch unberührt lagert, wird wohl die Bestätigung hierfür bringen. Für Marsilius von Inghen hat Gerhard Ritter in seinen schon mehrmals gelobten Untersuchungen diesen Nachweis erbracht und ihn als Vertreter eines gemäßigten, dem Gregor von Rimini nahestehenden Nominalismus nachgewiesen[2]. Wenn er meint, daß Heinrich von Langenstein und Heinrich von Oyta mehr traditionell zur nominalistischen Schule gerechnet werden[3], so konnte Feckes bei Heinrich von Langenstein echt nominalistische

[1] Fr. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, 144f., 163f., 171f. Für Prag nimmt Ehrle zwar die Vorherrschaft der realistischen Richtung an (S. 140), glaubt aber, daß die deutsche Mehrheit schon in der vorhusitischen Periode dem Nominalismus huldigte (S. 144f.).

[2] G. Ritter, Studien zur Spätscholastik I.

[3] G. Ritter, Studien zur Spätscholastik II, 44.

Anschauungen feststellen[1]. Die Reserve, die Feckes Heinrich von Oyta gegenüber macht, dürfte auch nicht notwendig sein. Auch er wird der gleichen gemäßigten nominalistischen Richtung zuzuzählen sein, wenn auch bei ihm die Tendenz zur Mäßigung und Vermittlung am meisten hervortritt[2]. Für Johann von Marienwerder hat F. Hipler die nominalistische Richtung aufgezeigt[3].

Neben diesem nominalistischen Einfluß ist für all diese Lehrer ein stark eklektischer Einschlag charakteristisch. Weitgehend werden namentlich die großen Meister der Scholastik benützt und ohne viel Bedenken die Ansichten und Beweise des hl. Thomas und des Duns Scotus übernommen und aneinandergereiht[4].

Die letzte Erklärung dieser einheitlichen Ideengemeinschaft wird darin liegen, daß die Universität Paris den geistigen Nährboden und die Ausbildungsstätte dieser Theologen bildete. Heinrich von Langenstein war von 1362—1382 an der Artistenfakultät, bzw. der theologischen Fakultät von Paris tätig. Marsilius von Inghen hielt sich von 1362 an 23 Jahre lang dort auf, Heinrich von Oyta gehörte zwischen 1377 und 1381, wie es scheint, mit Unterbrechungen der theologischen Fakultät in Paris an, Gerhard von Kalkar hielt sich von 1365—1383 dort auf. Von Paris aus zogen sie an die deutschen Universitäten und nahmen dort meist eine leitende, für die Organisation der neuen Universitäten maßgebende Stellung ein und haben da-

---

[1] C. Feckes, Studien zur Rechtfertigungslehre G. Biels, 113/115.

[2] Es zeigt sich bereits bei diesen Theologen der Anfang jener Reformbestrebungen, die in Gerson ihren Höhepunkt erreichten. Nicht umsonst wurde gerade Heinrich von Oyta von Gerson so hochgeschätzt (J. Schwab, Johannes Gerson, Würzburg 1859, 89).

[3] Fr. Hipler, Meister Joh. Marienwerder und die Clausnerin Dorothea von Montau, Zeitschr. f. Gesch. und Atertumskunde Ermlands III (1864—66), 166—299: „Wie die Lehrer zu Paris, so huldigten auch die Prager einem gemäßigten Nominalismus, der denn auch bei Marienwerder, weniger freilich in der nur beiläufig berührten Ideenlehre als im Betonen der absoluten göttl. Willkür, in der strengen Sonderung der Glaubenslehre von dem philosophischen Denkprozeß und dem Hervorheben der Autorität sich nicht verleugnet" (S. 200).

[4] G. Ritter hat bei Marsilius von Inghen „den Gesamteindruck eines halben Thomismus" (Studien zur Spätschol. I, 129) und bezeichnet seine Metaphysik „als eine gradlinige Fortbildung der Traditionen, die der Aristotelismus der Hochscholastik geschaffen hat (ebend. 136/137). Andererseits lassen sich neben thomistischen Einflüssen auch scotistische feststellen, so bei Heinrich von Langenstein; bei Heinrich von Oyta führt die Hochschätzung der Autorität Augustins zu extrem augustinischen Auffassungen bezüglich der aktuellen Gnade (C. Fekkes, Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade, Röm. Qschr. 32 [1924], 133).

durch beigetragen, der nominalistischen Richtung dort zum Siege zu verhelfen. So erklärt sich auch die überraschende Übereinstimmung dieser Magister mit der Augustinerschule, die Ritter bei Marsilius nachgewiesen hat und die bei den Einleitungsfragen der Theologie uns immer wieder begegnet. Es scheint, daß die Augustinerschule durch ihre Bedeutung sich einen beherrschenden Einfluß an der Universität Paris gesichert hatte und daß die jungen deutschen Gelehrten sich nicht bloß ihrer Methode, sondern auch ihrer ganzen Richtung anschlossen. Nur die Einzeluntersuchung kann hier Klarheit schaffen. Leider sind die theologischen Leistungen dieser ersten deutschen Scholastiker, die eine Gegenüberstellung mit den zeitgenössischen Werken anderer Länder nicht zu scheuen haben, bisher wenig beachtet worden[1]. Man hat Heinrich von Langensteins Bedeutung für das große Schisma und seine einschlägigen Werke genau untersucht, — sein Sentenzenwerk ist noch kaum studiert worden; man kennt von Heinrich von Oyta seinen Konflikt mit dem Papsttum, — sein ausgedehntes Schrifttum zur Dogmatik, Exegese und Philosophie ist kaum dem Namen nach bekannt. Auch die wertvollen Monographien über Konrad von Soltau, Matthäus von Krakau, Nikolaus de Jawor[2] gehen auf die theologische Bedeutung dieser Autoren nicht weiter ein. So bewegt man sich überall noch auf unsicherem Boden und steht vor ungeklärten Fragen. Namentlich ist es hinderlich, daß auch die literarkritischen Fragen der Echtheit der Schriften noch nicht gelöst sind und die chronologische Fixierung vielfach zweifelhaft ist.

Zur Glaubensbegründung äußert sich Heinrich von Langenstein († 1397) vor allem im Prolog seines Sentenzenkommentars[3]. In der ersten quaestio: Utrum veritates theologice

---

[1] Diese Klage hat besonders Ritter und auch Kardinal Ehrle mit Recht erhoben. Noch Hermelink konnte einen Marsilius von Inghen, Heinr. v. Oyta, Heinr. von Langenstein zu den formalen Logikern rechnen.

[2] L. Schmitz, Konr. v. Soltau, Jena 1892. A. Franz, Der Magister Nikolaus Magni de Jawor, Freiburg 1898; Sommerlad, Matth. von Krakau, Halle 1891; Fr. Franke, Matthäus von Krakau, sein Leben, Charakter und seine Schriften zur Kirchenreform, Greifswald 1910.

[3] Der Sentenzenkommentar liegt vor in Clm 11591, einer Papierhandschrift aus dem 15. Jahrhundert mit 382 Blatt in zwei Spalten. Der Kommentar beginnt fol. 25 a: Circa primum librum Sententiarum quero primo, utrum veritates theologice . . . und enthält fol. 25—126 va das erste, fol. 127 ra—296 va das zweite, fol. 296 vb—318 vb das dritte, fol. 319 ra bis 381 rb das vierte Buch; fol. 381 va—382 ra folgt ein Register, das in roter Tinte die Überschrift trägt: Magistri henrici de hassia. Der Kommentar ist vor Beginn der Wiener Lehrzeit unseres Magisters (1384) geschrieben; denn Cod. Ms. 91 der Münchener Universitätsbibliothek ist bereits 1384

sciencie contrarientur veritatibus principiorum, behandelt er drei Probleme, nämlich: die theologischen Prinzipien, den Wissenschaftscharakter der Theologie und das Verhältnis von Vernunft und Glauben, geht aber dabei stark auf die Glaubensbegründung ein. Noch mehr kommt dieselbe in der zweiten quaestio: utrum studens in sacra scriptura non credens sicut sancta ecclesia, erret, zu Wort, während das eigentliche quaesitum nur kurz behandelt wird[1].

Mit Entschiedenheit verteidigt Heinrich die Harmonie von Glauben und Wissen gegen die weitgehenden skeptischen Äußerungen eines Holkot. Die Glaubenswahrheiten stehen nie im Widerstreit mit der Vernunft, wenn sie auch über ihre Fassungskraft hinausgehen. Deshalb sind auch alle gegen den Glauben vorgebrachten Beweise immer nach Form oder Inhalt fehlerhaft[2].

Wenn Holkot in der Jungfrauengeburt etwas Widervernünftiges, dem gesunden an der Wirklichkeit orientierten Vernunfturteil Widerstreitendes sieht, so antwortet Langenstein treffend, daß die gesunde, dem Menschen von Gott anerschaffene Vernunft aus der Tatsache der göttlichen Allmacht auch die Möglichkeit der Jungfrauengeburt erkennen könne. Den tiefsten Grund dieser Möglichkeit findet er in der potentia oboedien-

---

in Straßburg geschrieben (vgl. oben S. 177f.). Seinem Kern nach stellt er sicher die Vorlesungen Heinrichs während seines Baccalareats in Paris dar; der Prolog ist die Überarbeitung seines dortigen principiums. Die dort behandelten Fragen zeigen nicht bloß in der Problemstellung und Formulierung eine deutliche Verwandtschaft mit den damals beliebten Themen der Prinzipien, seine Kontroversen sind unverkennbar gegen die konkurrierenden socii gerichtet, von denen des öfteren Gottschalk genannt wird, der bei Dionysius Cisterciensis als ein mit Heinrich gleichzeitiger Baccalar erscheint.

Es sei nur hingewiesen, daß auch Langenstein außer dem genannten Kommentar noch davon verschiedene quaestiones verfaßt hat. Ich verglich nur Pal. Vind. 4319, der quaestiones vom dritten und vierten Buch und zum Teil vom zweiten Buch enthält und von der Münchener Handschrift verschieden ist. Diese quaestiones sind erst in Wien entstanden, wie ein Verweis auf das magnum rapularium Heinrichs von Oyta beweist (fol. 183v und 187v). Im übrigen bedürfen auch die Angaben Roths noch vielfach der Nachprüfung und Korrektur (F. W. E. Roth, Zur Bibliographie des Henricus Hembuche de Hassia dictus de Langenstein, Centralblatt f. Bibl. 1888, Beiheft III, 97—188).

[1] Um diese Zeit gibt die Formulierung der Quaestio nur ein Teilproblem. Die Titel der quaestiones, deren Verzeichnis sehr zu wünschen ist, geben deshalb noch keinen klaren Aufschluß über ihren Inhalt.

[2] Illa, que fide proponuntur non sunt contraria racioni, licet sint super racionem.

Die Ausführungen Langensteins sind hier deutlich an den Augustinern orientiert.

tialis des Geschöpfes gegen den Schöpfer: racio est, quia creatura perfecta obediencia subicitur actioni creatoris[1]. Das Bedenken, die Widerlegung der Einwände könnte zu einem positiven Beweis der Offenbarungswahrheiten führen, weil bei Gott mit der Möglichkeit auch die Tatsächlichkeit gegeben sei, ist hinfällig. Durch die rein negative Aufdeckung der Fehlerhaftigkeit der beigebrachten Gegenargumente wird positiv über die innere Möglichkeit eines Geheimnisses keinerlei Aufschluß gegeben.

Nach Heinrich von Langenstein läßt sich somit aus dem Inhalt der Offenbarung weder eine ernsthafte Schwierigkeit noch auch ein unmittelbarer Beweis für ihre Wahrheit erbringen. Damit ist aber die Berechtigung und auch die Notwendigkeit des Autoritätsglaubens gegeben. Heinrich lehnt bei der Erklärung des Glaubensaktes die beiden Extreme einer rein logisch-intellektualistischen und einer rein voluntaristischen Erklärung ab: quamvis nulla racio sufficienter movere posset intellectum infidelis ad credendum fidei articulis, ad credendum tamen illis non sufficit solum imperium voluntatis[2]. Das erste Extrem ist vertreten durch „holkot et sui sequaces". Nach ihnen könnte für ungewöhnliche, zur Erhärtung der Wahrheit gewirkte Wunder, wie eine Totenerweckung oder auch durch den unbeirrbaren, andauernden Glauben einer vertrauenswürdigen Menge ein logischer Zwang zur Annahme des Glaubens auf die Ungläubigen ausgeübt werden. Demgegenüber verweist Heinrich auf den Unglauben der bei der Erweckung des Lazarus anwesenden Juden und auf die Wunder, die vom Antichrist geweissagt sind. Mag man den Wundern eine große Motivkraft zuschreiben, einen zwingenden Beweis für den Glauben bilden sie nicht[3]. Ausdrücklich stellt unser Autor im ersten, unverkennbar gegen Durandus und Franciscus von Marchia gerichteten Corollar fest, das eine ausschließliche Begründung des Glaubens auf logisch diskursivem Weg aus Sätzen wie: ecclesiam regi et gubernari a spiritu sancto oder omne revelatum a deo esse verum, für die Bekehrung der Ungläubigen nicht zureichend sei[4].

Ebensowenig wie die intellektualistische Begründung des Glaubens läßt Heinrich die rein voluntaristische Erklärung gelten. Wenn der Wille allein nicht hinreicht, um ein Meinen, ein opinari von einer Sache zu ermöglichen, so erst recht nicht, um die stärkere Bindung des Verstandes im Glauben

[1] Clm 11591, fol. 31va.
[2] Ebendort, fol. 33va, erste concl.
[3] Clm 11591, fol. 33vb.
[4] Ebendort, fol. 34ra.

zu verursachen[1]. Der Glaube ist für den Intellekt vollkommen inevident. Die dadurch bedingte Unentschiedenheit des Verstandes kann nicht durch einen bloßen Willensbefehl überwunden werden, sondern nur, wenn etwas anderes hinzukommt, eine apparentia veritatis. Daß Heinrich darunter eine vernunftgemäße Unterbauung des Glaubens versteht, hat er an anderer Stelle deutlich ausgedrückt. Man hat ihm von intellektualistischer Seite eingewendet, daß zur Ermöglichung des Glaubensaktes die Wahrheit des Glaubensinhalts erst feststehen müsse, daß dies aber nur geschehen könne, durch eine Überzeugung per racionem, qua persuaderet homini, quod tali auctoritati est credendum; ergo racioni magis quam auctoritati est credendum. Heinrich löst den Einwand mit folgender Distinktion: Wenn man unter racio einen zwingenden Beweis verstehe, so ist die Forderung des Einwandes unbegründet; dagegen ist sie berechtigt, si per racionem intelligitur racio et causa indicans aliquid racionabiliter esse tale vel iudicium ipsius intellectus, quod auctoritati scripture sit credendum[2]. Als Begründung des Glaubens darf kein zwingender Beweis, wohl aber ein Credibilitäts- und Credentitätsurteil gefordert werden.

Nach Heinrich ist am Zustandekommen des Glaubensaktes Verstand und Wille beteiligt ... infero quod ad credendum sancte fidei articulis requiritur aliqualis apparencia cum imperio voluntatis; und zwar unterstreicht er ausdrücklich den wesentlichen Anteil beider Faktoren: ad assenciendum articulis fidei principalibus concurrit tam voluntatis imperium quam racio vel apparencia[3]. Diese Anschauung war damals bereits die allein herrschende geworden. Man disputierte nur noch darüber, ob dem Verstand oder dem Willen die wichtigere und entscheidendere Rolle zukomme. Heinrich entscheidet sich, wohl wieder unter thomistischem Einfluß[4], für jene Ansicht, die das Hauptgewicht bei der Glaubensbegründung auf die Entscheidung des Willens legten: voluntas est principalis causa motiva intellectus ad assenciendum articulis[5].

Dagegen verläßt unser Autor den thomistischen Standpunkt und erschließt sich scotistisch-nominalistischen Einflüssen in seiner Stellungnahme zur Notwendigkeit der Glaubensgnade zum Glaubensakt. Er formuliert hierüber folgende conclusio: sine dono gratuito formaliter inherente viatoris anime

---

[1] Ebendort, fol. 34 rb.
[2] Clm 11591, fol. 32 rb.
[3] Fol. 34 rb.
[4] Vgl. C. Gent. III, 40; verit. q 14 a 3 ad 10.
[5] Clm 11591, fol. 34 rb.

potest viator quibuslibet articulis fidei assentire (fol. 34 vb). Der Glaube vieler Sünder beweist, daß man ohne heiligmachende Gnade, der Glaube der ungetauften, aber im Christentum erzogenen Kinder, daß man ohne eingegossenen Glaubenshabitus den Glaubensakt vollziehen könne. Der Glaube ist also — so lautet die positive Stellungnahme Heinrichs — aus rein natürlichen Kräften möglich: homo ex puris naturalibus potest assentire omnibus, que sunt necessaria ad salutem[1]. Die Notwendigkeit der Gnade kann nicht mit der Notwendigkeit eines principium motivum noch auch mit der eines principium elevans begründet werden. Wenn eingewendet wird, daß die Geheimnisse des Glaubens, welche der Vernunft, genau wie ein Gegensatz zu den obersten Prinzipien unannehmbar sind, ohne Gnade nicht geglaubt werden könnten, so bestreitet Heinrich ähnlich wie Eliphat[2] das Vorhandensein des hier vorausgesetzten Gegensatzes. Die Notwendigkeit der Gnade kann somit aus inneren Gründen nicht erwiesen werden.

In einem gewissen Gegensatz zu den angeführten Darlegungen der zweiten quaestio stehen gewisse Ausführungen Heinrichs in seiner ersten quaestio. Dort behauptet er, daß die Glaubenserkenntnis eine größere Sicherheit und Unfehlbarkeit biete, als jede sinnliche Erfahrung, wenn auch nicht den gleichen Grad der Einsicht. Den Grund hierfür bildet eine mocio agentis increati, die unmittelbar die Zustimmung zu den Glaubensartikeln bewirkt. Denn hierdurch ist eine weit größere Garantie für die Wahrheit geboten, als bei der sinnlichen Erfahrung gegeben ist. Die Tatsache dieser mocio sieht Heinrich bewiesen durch die unwandelbare Festigkeit, mit der man den Glaubensgeheimnissen trotz ihrer Unwahrscheinlichkeit zustimmt. Nur durch göttlichen Einfluß kann auch erklärt werden, warum die Glaubensfestigkeit nach einer neuen Definition der Kirche auf Wahrheiten übergreift, die der Glaube früher nicht umfaßt hatte. So kann also die absolute Festigkeit des Glaubens nicht durch Verstand und Wille allein erklärt werden, sondern muß auf eine mocio divina zurückgeführt werden.

Heinrich betont also in der ersten quaestio ebenso entschieden die Abhängigkeit der Glaubensgewißheit von der göttlichen Gnade, wie er in der zweiten quaestio die Notwendigkeit der Gnade zum Glaubensakt in Abrede stellt. Der Hinweis, daß Heinrich nicht den Glaubensakt selbst, sondern nur seine absolute Gewißheit auf die Gnade zurückführt, das „immobilitare

---

[1] Clm 11591, fol. 35va.
[2] Vgl. oben S. 158f.

intellectum", mag den Gegensatz der beiden Ausführungen abschwächen, den vollen Ausgleich derselben vermag sie nicht herbeizuführen. Der Gegensatz der beiden quaestiones kann wohl am besten aus dem Eklektizismus Heinrichs erklärt werden. In der ersten quaestio sucht er die Wissenschaftlichkeit der Theologie zu beweisen; er lehnt sich hierbei an den hl. Thomas an und sucht mit ihm die absolute Gewißheit und Sicherheit der Glaubenswahrheiten stark zu betonen. In der zweiten quaestio steht er unter scotisch-nominalistischem Einfluß und kehrt dabei alle jene Momente hervor, welche gegen die Notwendigkeit eines eingegossenen Glaubenshabitus sprechen.

Außer dieser Unausgeglichenheit zeigt die Glaubensbegründung bei Heinrich von Langenstein alle die Vorzüge der Augustinerschule, von der sie offenbar beeinflußt ist. Besonders hat Heinrich das Ziel der Glaubensbegründung mit wohltuender Klarheit erfaßt und in den Nachweis der Glaubwürdigkeit der Offenbarung verlegt.

Bei Heinrich Totting von Oyta (Oita, Oytha, Oeta, Eota, Euta, Ewta, Huta, Jota, Woyta, Hwytha), wohl der bedeutendsten Gelehrtengestalt in der deutschen Scholastik des ausgehenden 14. Jahrhunderts, sind wir durch die wertvollen Arbeiten E. Sommerfelds über die Lebensdaten noch am besten unterrichtet[1]. Auch über das literarische Erbe Heinrichs hat Sommerfeld viel Material verarbeitet, mehr aber bleibt noch zu klären, bei der großen Zahl der Schriften Heinrichs und der weiten handschriftlichen Verbreitung derselben eine schwierige Arbeit. Werden doch von Heinrich von Oyta, um nur eine flüchtige Übersicht zu geben, erwähnt: Ein Sentenzenkommentar, Quaestiones in Sent., Kommentare zu Markus, Johannes, zu den Cantica, zu den Psalmen, avisamenta, conclusiones, solutiones quarundam quaestionum, ein tractatus de contractibus, philosophische Schriften (Erklärungen zu aristotelischen Schrif-

[1] G. Sommerfeld, Zu Heinrich Totting von Oyta, Mitt. d. Inst. f. österr. Gesch.-Forsch. 25 (1904), 576—604 (zitiert als Sommerfeld I); Derselbe, Aus der Zeit der Begründung der Universität Wien, ebendort 29 (1908), 291—322 (zitiert als Sommerfeld II). Die Ergebnisse dieser Studien stellt Ehrle mit einigen Ergänzungen übersichtlich zusammen (S. 141, Anm. 10). Heinr. Totting, der nach seinem westfälischen Heimatsort Oyta genannt wurde, war bereits 1355 Magister Artium in Prag, 1362 Rector eines studium generale in Erfurt, 1366 cursor in theologia, 1366—70 Magister actu regens in artibus, 1371—1373 unter Anklage als „baccalarius in theologia" in Avignon, hielt sich 1377—1381 mit Unterbrechungen in Paris auf, daraufhin in Prag und kam wahrscheinlich 1384 nach Wien, wo er am 20. Mai 1397 starb. Vgl. auch G. Ritter, Studien zur Spätscholastik I, 13.

ten, besonders zu den logischen Traktaten, zur Physik und zu de anima) und viele sermones. Die Verfasserfrage dieser Schriften findet darin eine Hauptschwierigkeit, auf die Sommerfeld und Ehrle aufmerksam machen, daß ein zweiter Heinrich Pape de Oyta besteht, der am 28. April 1369 als Magister artium in Prag beginnt und daß in den Handschriften fast unterschiedslos nur von Heinrich de Oyta die Rede ist[1].

Für die Glaubensbegründung kommen vor allem die „Quaestiones" in Frage. Diese sind, was Sommerfeld nicht beachtet hat, verschieden von dem Sentenzenkommentar, der „lectura textualis". Diese lectura bietet eine knappe Erklärung der Sentenzen in engem Anschluß an den Text des Lombarden oder vielmehr an die üblich gewordene abbreviatio desselben. Dieser Kommentar gehört sicher dem Heinrich Totting de Oyta zu und ist vor 1371 zu Prag entstanden, also während seines Baccalaureats. In den verurteilten Thesen des Heinrich Totting de Oyta wird nämlich eine Stelle aus dem 4. Sentenzenbuch angeführt, die in unserer lectura sich nachweisen läßt[2].

---

[1] Ich hoffe, baldigst in einer eigenen Arbeit zu diesen Fragen Stellung nehmen zu können; ich bemerke nur, daß sicher die meisten Schriften dem Heinrich Totting zugehören; auch die philosophischen Schriften gehören nicht, wenigstens nicht alle, dem jüngeren Heinrich Pape zu, wie Ehrle anzunehmen scheint.

[2] In den verurteilten Artikeln heißt es: dixi 4. Sent. dist. 18 sacerdotes absolvunt ministerialiter . . . solus spiritus sanctus et non sacerdos dimittit peccata (Sommerfeld I, S. 593). In der lectura (Clm 5590, fol. 359 r) lautet die Stelle: solus deus habet claves auctoritatis, christus autem in quantum homo habet claves excellencie, sed ministri ecclesiae habent claves ministerii. —

Die lectura textualis ist am besten erhalten in Clm 5590, einer Papierhandschrift aus dem 15. Jahrhundert. Inc.: Veteris ac nove legis continenciam; hic incipit tractatus, qui dividitur . . . Das erste Buch schließt mit der Datierung: scriptum anno 1426.

Eine weitere Handschrift findet sich in der Stiftsbibliothek von Melk, Cod. 137 (= C 15); die Handschrift enthält fol. 1—5 a eine Einleitung, die in Clm 5590 fehlt: Incipit: Cupientes aliquod . . .

Das erste Buch bis zur dist. 19 enthält auch die Handschrift XI, 233 der Stiftsbibliothek St. Florian (Papierhandschrift mit 247 Bl. in 2 Spalten aus dem 15. Jahrhundert). Das Bruchstück steht fol. 207 ra—274. Das Wertvolle der Handschrift liegt darin, daß es mit den Prinzipien Heinrichs beginnt, mit denen er zu Prag seine Sentenzen eingeleitet hat (fol. 207 ra bis 217 rb) Inc: Que sursum sunt sapite ad col. 3. Sie zeigen im ganzen denselben Aufbau wie die Prinzipien der Pariser Baccalare: Collatio im Anschluß an ein durch die 4 Prinzipien beibehaltenes Schriftwort, protestatio, Behandlung einer umstrittenen Frage, die aber einfach und schlicht gehalten ist.

Außerdem nenne ich Pal. Vind. 4930 mit dem dritten und vierten Buch und Teilen des ersten Buches; Pal. Vind. 4497 mit dem zweiten und dritten Buch; Pal. Vind. 4004 mit dem vierten Buch (fol. 1—121 r) und

Von dieser lectura verschieden sind die „Quaestiones super libros sententiarum", die eine sehr eingehende Behandlung einzelner ausgewählter Fragen aus den vier Sentenzenbüchern enthalten. Diese Quaestiones sind wohl nach dem Pariser Aufenthalt Heinrichs entweder in Prag oder in Wien entstanden, jedenfalls aber bereits vor 1388[1]. So zeigt sich auch hier noch die schon zu Beginn des Jahrhunderts üblich gewordene Methode neben dem einfachen Cursus über die Sentenzen, in dem es auf eine kurze, aber erschöpfende Behandlung des ganzen Sentenzenwerkes ankam, in eigenen Quaestionen aktuelle Fragen in eingehender wissenschaftlicher Behandlung nach allen Seiten zu erschöpfen[2]. Wenn Heinrich von Oyta, der „doctor largus"

---

den Prinzipien (128 r—146); Pal. Vind. 4705 mit dem ersten und vierten Buch und Pal. Vind. 4020 mit einem gekürzten vierten Buch. Der zum großen Teil sehr schlecht geschriebene Text dieser Wiener Handschriften muß erst näher untersucht und verglichen werden. Ich vermute, daß die lectura Heinrichs von Oyta in Wien auch nach seinem Tode noch verwendet wurde und daß uns hier die Nachschriften davon vorliegen; der schlechte Zustand dieser meist aus dem Beginn des 15. Jahrhunderts stammenden, von einander stark abweichenden Handschriften würde so die einfachste Erklärung finden.

[1] Clm 8867 ist im Expl. fol. 277va vom Jahre 1389 datiert, wobei eigens bemerkt ist, daß es sich bereits um eine Wiederholung der Vorlesung handelt: expliciunt questiones sententiarum noviter pronunciate Reverendi magistri Johannis de Oytha henrici anno domini millesimo trecetesimo octuagesimo nono in die lune. Sie werden bereits 1388 von Konrad von Soltau in seiner lectura über das Caput firmiter in Heidelberg verwendet. Das Explizit des Cod. Pat. lat. 330 lautet nämlich: Explicit lectura capituli Firmiter de summa trinitate et fide kath. completa in studio Heidelbergensi per conradum de soltou sacre theologiae doctoris, anno 1388. Über die Abhängigkeit dieser Handschrift von den Quaestiones des Heinrich von Oyta vergl. unten S. 234 f.

[2] Die Quaestiones sind für die Forschung ertragreicher und scheinen weitere Verbreitung gefunden zu haben als die lectura. Die Münchener Staatsbibliothek bestizt allein drei vollständige Exemplare: Clm 8867 (Papierhandschrift vom Jahre 1389 mit 277 Bl. in 2 Sp.), Clm 17 468 (Papierhandschrift aus dem Jahre 1389 mit 240 Bl. in 2 Sp.), Clm 18 364 (Papierhandschrift aus dem Jahre 1398 mit 220 Bl. in 2 Sp.).

An anderen Handschriften nenne ich Cod. 1361 und 1362 der Univ.-Bibl. Krakau, V B 25 der Univ.-Bibl. Prag, Cod. II 639 (35/35 f°) der Univ.-Bibl. Graz, Cod. 72 des Balliol College zu Oxford (vgl. Sommerfeld I, 582, K. Michalski, Le criticisme . . . 48). Bruchstücke der Quaestiones konnte ich feststellen in Bamberger Handschriften Cod. theol. 91 (P VI 1) (fol. 151—175) und Cod. theol. 51 (Qu III 19) (enthaltend die ersten neun qu. fol. 1—130v). Die von Ehrle (Der Sent.-Kom. Peters v. Candia S. 146 Anm. 1) noch aufgezählten Handschriften Pal. Vind. 4173, Dominikanerkloster Wien 40 und Prag XIII G 7 enthalten nicht die Quaestiones, sondern die kurzen solutiones quarundam questionum, während Prag IV, H 20 den gekürzten Text der Sentenzen bringt und dem Heinrich von Oyta nicht zugehört.

genannt wird, dann ist diese Bezeichnung nicht im Hinblick auf seine lectura textualis, sondern auf die Quaestiones berechtigt.

Heinrich Totting de Oyta wird auch die abbreviatio der Sentenzen Adams Wodeham zugehören, die zwischen 1370 und 1378 entstanden ist[1].

Heinrich von Oyta hat den Problemen der theologischen Erkenntnislehre viel Beachtung geschenkt. Das beweist schon die Tatsache, daß von seinen 13 Quaestionen sich ganze 3 mit diesen Fragen beschäftigen. Auf mehr als 40 fol. kommt das ganze Gebiet der Glaubensbegründung und Glaubwürdigkeit in einer Vollständigkeit zur Behandlung, wie sie mir sonst bei keinem anderen Scholastiker des Jahrhunderts begegnet ist.

Um eine klare Übersicht zu ermöglichen, gebe ich erst den Aufbau der 3 Quaestionen, um dann die Ansicht Heinrichs nach systematischen Gesichtspunkten zusammen zu stellen[2].

Die erste Quaestio lautet: Utrum ex testimoniis veritatis in eternum fundatis constat theologiam esse scienciam omnibus scienciis humanitus inventis condistinctam. Heinrich bringt drei Argumente für die verneinende Ansicht und im Contra drei „auctoritates" (2 Tim. 3, 16 und 2 Petr. 1, 21, Aug. de Trin. XIII, 1 c 2) für die bejahende Ansicht und teilt darauf die Quaestio, den drei Einwänden entsprechend, in drei Artikel mit einer an Johann von Ripa, Fr. Perugia und Peter von Candia gemahnenden Formel[3]. Den drei Artikeln voraus schickt er eine eingehende Erklärung der termini. Jeder Artikel wird in drei zum Teil recht umfangreichen Conclusionen behandelt. Der erste Artikel beschäftigt sich mit den Prinzipien der Theologie, besonders mit den grundlegenden, fundamentaltheologischen Prinzipien, mit den Glaubensartikeln und der Verwendbarkeit von natürlich erkannten Wahrheiten; der zweite Artikel handelt von der Wissenschaftlichkeit des theologischen Beweisverfahrens, der dritte von dem Unterschied der Theologie gegenüber anderen Wissenschaften.

Hat die erste Quaestio als Ergebnis gezeitigt, daß alle Schriftwahrheiten als göttliche Offenbarungen zu betrachten

---

[1] Fol. 121 vb wird Gregor XI. als der regierende Papst genannt.

[1] Ich benutzte vor allem die Handschrift Clm 8867, die die älteste und best geschriebene der drei Münchener Handschriften ist und verglich damit Clm 18 364, das vielfach den besseren Text bietet.

[3] In ista questione erunt tres articuli iuxta tres difficultates . . . Primus erit de nostre theologiae principiis, secundus de eius processu, an sit sciencialis et per consequens an theologia mereatur dici sciencia; tercius, an ab omnibus sciencis humanis sit distincta (Clm 8867, fol. 2 rb; 18 364, fol. 1 rb).

seien, so sucht die zweite Quaestio die Schrift zu umgrenzen und die extensive und intensive Ausdehnung der Inspiration festzustellen: Utrum omnes libri nostre biblie et precise tales, quoad omnes asserciones suas in sensu litterali sint divini seu divina revelacione conscripti[1]. Wieder entsprechen den drei Einwänden drei Artikel mit jeweils mehreren Conclusionen. Der Autor beschäftigt sich mit den inspirierten Büchern und den authentischen Übersetzungen mit den hermeneutischen Regeln zur Feststellung des richtigen Schriftsinnes und mit den sonstigen Glaubensquellen[2].

Die dritte Quaestio dient der Untersuchung, ob und wie weit der freie Wille zum Glaubensakt notwendig ist: Utrum ad causandum assensum fidei de rebus fruibilibus in anima viatoris requiratur liberum arbitrium voluntatis[3]. Heinrich will dabei die Rolle der zum Glaubensakt notwendigen Faktoren bestimmen und sucht in neun Conclusionen einen goldenen Mittelweg festzulegen zwischen einer extrem intellektualistischen und einer extrem voluntaristischen Glaubensbegründung.

Dieser kurze Überblick zeigt die Fülle von Gedanken, die Heinrich hier aufspeichert. Es ist kaum ein Problem in der Glaubensbegründung des 14. Jahrhundert, zu dem er nicht eingehend Stellung nimmt.

Mit der wünschenswerten Klarheit hat Heinrich von Oyta sich über den Unterschied der evidentia externa und interna geäußert. Wenn der Mensch die innere Natur unmittelbar oder mittelbar erfassen kann, so kann er zu einer evidentia interna vordringen. Ist aber der Sachverhalt für den menschlichen Verstand in keiner Weise durchsichtig, so daß er ihm ganz indifferent, ganz neutral gegenübersteht und auch keine Wahrscheinlichkeitsentscheidung treffen kann, so kann eine Gewißheit von der Geltung desselben nur durch fremdes Zeugnis oder durch Inspiration erreicht werden. In diesem Fall kann er aber nur zur Erkenntnis der Tatsächlichkeit der behaupteten Beziehung, zu einer evidentia extrinseca gelangen. Die innere Einsicht in die Natur der Sache muß sich aus inneren, wesentlichen Gesichtspunkten — principia intrinseca — ableiten, während die

---

[1] Clm 8867, fol. 21 vb—32 vb; Clm 18 364, fol. 21 ra—31 vb.

[2] Huius erunt tres articuli. Primus de autenticitate et securitate librorum nostre biblie, secundus de varietate sensuum eorum atque veritate, tertius de veritatibus katholicis, que in dictis libris non continentur (Clm 8867, fol. 22 rb). Ich bereite die quaestio für eine Edition in den „Opuscula et Textus" (Aschendorff) vor.

[3] Clm 8867, fol. 32 vb—40 va; Clm 18 364, fol. 31 vb—37 vb.

evidentia extrinseca aus äußeren Beziehungen, besonders durch die autoritative Bezeugung gewonnen werden kann[1].

Es ist sehr wohl möglich, daß die Erkenntnis aus inneren Gründen versagt, daß die äußeren Umstände aber doch eine evidente Gewißheit von der tatsächlichen Geltung des Satzes ermöglichen. Die evidente Kenntnis der beiden Prämissen: omne revelatum a deo pro salute humano est verum; sed deum esse trinum et unum est huiusmodi, würde zur evidenten Erkenntnis von der Tatsächlichkeit des Trinitätsdogmas führen.

Das Streben des Menschen wird immer auf die innere Ergründung der Wahrheit abzielen müssen und so war von jeher eine erste Aufgabe der Glaubensbegründung, die Berechtigung des Glaubens nur dort anzuerkennen, wo dem Intellekt der Weg zur inneren Erkenntnis versagt bleibt. Deshalb muß die Tragweite der Vernunft zunächst festgestellt werden, um daraus die Angemessenheit, bzw. Notwendigkeit der Offenbarung abzuleiten.

Den Rationalismus betrachtet Heinrich von Oyta als das größte Hindernis jeden Glaubens. Es ist schädlicher Wissensstolz und Überhebung, den Glauben überhaupt abzulehnen und nur die innere Evidenz als Gewißheitsgrund gelten zu lassen[2]. Es gibt viele Wahrheiten, an die der menschliche Verstand nicht heranreicht. Das ergibt sich aus der Endlichkeit der menschlichen Erkenntniskraft, die notwendig zu einer letzten, natürlich noch erkennbaren Wahrheit führt[3]. Zu den darüber hinaus liegenden Wahrheiten ist die Offenbarung durch Gott notwendig, sollen sie dem Menschen zugänglich gemacht werden.

Alle Versuche, die christlichen Geheimnisse, namentlich das Trinitäts- und Inkarnationsgeheimnis als natürlich erkennbar nachzuweisen, sind nach Heinrich von Oyta als fehlgeschlagen

---

[1] Sciendum, quod ad aliquam veritatem concludendam seu evidenter seu inevidenter duplicia possunt inveniri principia, scilicet extrinseca vel intrinseca. Intrinseca sunt, ex quibus concluditur aliquid per principia intrinseca vel per proprietates seu habitudines intrinsecas illius rei vel habitudinis affirmative vel negative per conclusionem significate. Extrinseca vero, ex quibus aliquid concluditur per causas vel proprietates vel habitudines extrinsecas, inter quas est locus ab auctoritate vel ab usibus vel a prius scitis . . . (Clm 8867, fol. 2vb; 18364, fol. 1vb).

[2] Inimicos generaliter debemus accipere, qui vetant credere incognita et rectam scienciam pollicentur (q 1, concl. 2). Es ist deshalb falsch, zu behaupten: quod nullus teneratur credere vel assentire veritatibus theologicis, nisi haberet racionem efficaciter cogentem (Clm 18364, fol. 5ra).

[3] . . . totalis latitudo potencie cognoscitive humane precipue in lumine naturali quoad totam speciem est finita; igitur in latitudine veritatum . . . est dare summum gradum, ad quem secundum influenciam communem aliqua potencia cognoscitiva puri viatoris mere naturaliter pertingere potest (Clm 8867, fol. 3ra; Clm 18364, fol. 2rb).

zu betrachten[1]. Für gewisse theologische Kenntnisse der Philosophen führt er die traditionell gewordene Erklärung an, daß diese Kenntnis sich herleite entweder aus der Uroffenbarung, die Adam möglicherweise sogar schriftlich aufgezeichnet haben kann, oder aus einer Berührung mit dem israelitischen Volk und seinen Büchern, die durch die Forschungstätigkeit der Philosophen nahegelegt wird, oder aus einer speziellen göttlichen Offenbarung.

Der Beweis der Unzulänglichkeit unserer Vernunft in wichtigen Fragen des Lebens ist zugleich der Beweis für die Notwendigkeit einer Offenbarung und für die Übernatürlichkeit der Glaubenserkenntnis. Auch wenn alle Wunder nach Gottes Willen zum allgemeinen Naturverlauf gehören würden, so könnte der Mensch doch daraus nicht alle theologischen Wahrheiten erschließen (cor. 1). Der menschliche Verstand reicht nicht hin, aus den natürlich erkennbaren Wahrheiten alle möglichen Schlußfolgerungen zu ziehen. Jedenfalls gibt es einmal eine Grenze, wo die Vernunfterkenntnis aufhört. Heinrich von Oyta hat in diesen Conclusionen die faktische Notwendigkeit einer Offenbarung dargetan; es ist aber nicht klar, ob er die absolute Notwendigkeit derselben aus einer alles geschöpfliche Erkennen wesentlich übersteigenden Übernatürlichkeit der Offenbarungswahrheiten folgern will.

Die göttliche Offenbarung darf aber nicht erst dort einsetzen, wo der menschliche Verstand zu einer weiteren Erkenntnis nicht mehr fähig ist, sondern bereits dort, wo die Gefahr des Irrtums für den Menschen beginnt. Es wäre unbillig, wenn die Offenbarung erst an der äußersten Grenze der menschlichen Erkenntnisfähigkeit eingreifen würde, weil dann nur die weisesten Menschen und die nur nach langer Zeit bis zu dieser Grenze gelangen könnten und den Übergang zum Glauben finden würden. Es besteht also neben der unbedingten Notwendigkeit der Offenbarung der Glaubensgeheimnisse eine moralische Notwendigkeit für jene Wahrheiten, welche die Menschheit ohne Irrtum schwer allgemein erkennen könnte (5. cor., 6. cor., 7. cor.)[2]. Heinrich macht sich dabei die klassischen Gründe des hl. Thomas 2 II S. Th. q 2, a 4; C. Gent. I, 4, und zwar zum Teil wörtlich zu eigen.

Der Übergang von den Vernunfterkenntnissen zu den Glaubenswahrheiten ermöglicht sich nach Heinrich dadurch, daß

---

[1] Heinrich führt an die bekannten Stellen aus Plato, Hermes-Trismegistus, Albumasar usw.

[2] Clm 8867, fol. 3va; Clm 18364, fol. 2va, b.

man jenes oberste Prinzip sucht, das natürlich noch zugänglich ist und das gleichzeitig als Grundlage für alle theologischen Erkenntnisse gelten kann: si potest inveniri aliquod verum theologicum notum, cuius noticia quoad nos nullius alterius veri theologici noticiam presupponit, sed ipsum omnium aliarum veritatum theologicarum noticiis presupponitur, hoc racionabiliter potest poni nostre theologie primum principium[1].

Ehe wir Heinrichs Versuch, dieses oberste Prinzip zu suchen, verfolgen, soll seine Ansicht über die den Glauben konstituierenden Faktoren dargelegt werden.

Um nämlich die Grundlagen der Glaubensgewißheit nach Heinrich untersuchen zu können, muß erst die Richtung bekannt sein, in der sie liegen, d. h. es muß geprüft werden, welchen Faktoren er die ausschlaggebende Bedeutung zumißt, ob er sie mehr in den Glaubwürdigkeitsgründen oder in der Tätigkeit des freien Willens oder in der Wirkung der Gnade sucht. Die Antwort auf diese Frage sucht Heinrich in seiner 3. Quaestio zu geben. Die Fragestellung zielt zunächst darauf ab, ob und wieweit der freie Wille zum Glaubensassens nötig ist. Doch tritt die Frage, wie weit durch Motive (apparentiae) die Vernunftgemäßheit der Glaubenszustimmung gewährleistet wird, bei der Durchführung weit mehr in den Vordergrund. Bei der Beantwortung des ganzen Problems gibt es nach Heinrich zwei extreme Meinungen. Die eine behauptet, daß der Verstand von sich aus dem Glauben gegenüber vollkommen indifferent ist, sowohl zur Bejahung wie zur Verneinung der Glaubenssätze. Die Zustimmung zu den Glaubenswahrheiten wird also ausschließlich vom Willen veranlaßt. Diese Ansicht findet Heinrich von Oyta erwähnt bei Heinrich von Gent und Robert Holkot. Das gegenteilige Extrem ist die rein intellektualistische Glaubensbegründung Holkots. Darnach ist der Glaubensassens nicht vom freien Willen abhängig, sondern wird von evidenten Vernunftgründen mit Notwendigkeit bewirkt. Den Franciscus von Marchia rechnet Heinrich mit Recht nur mit gewissem Vorbehalt zu den Vertretern dieser Ansicht[2].

---

[1] Clm 8867, fol. 3va; Clm 18364, fol. 2vb.

[2] Hinc sunt due opiniones extreme: una quam recitat Gandavus quinto quodlibeto q 21, qua dicit, quod intellectus noster ex se indeterminatus est ad hoc, quod assenciat articulo complexo credendorum vel non assenciat et cum ex parte rei seu objecti non sit evidencia vel sufficiens noticia vel apparencia ad determinandum intellectum, necesse est, si debet assentire, ut credat, quod ad hoc moveatur a volumptate . . . secunda opinio est holgot dicentis, quod quilibet credens credit non libere, sed per evidenciam racionis, qua quilibet infidelis posset necessitari ad assensum et istius opinionis videtur fuisse Franciscus de Marchia (Clm

Heinrich von Oyta lehnt beide Ansichten ab und will den goldenen Mittelweg gehen: sed ad inveniendum medium, in quo est virtus ... Glauben kann man in vierfacher Beziehung verstehen: communissime für jede Art von Zustimmung, stricte für die zweifelsfreie Zustimmung auf Grund fremden Zeugnisses, strictius für die gläubige Zustimmung auf Grund der göttlichen Offenbarung und strictissime für den göttlichen Glauben in Verbindung mit der caritas.

In neun concl. entwickelt Heinrich nun allmählich seine Ansicht über das Zusammenwirken von Vernunfterkenntnis, freiem Willen und Gnade beim Zustandekommen der Glaubensgewißheit.

Bei jedem eigentlichen Glauben bedarf der Verstand neben der Erfassung des Glaubenssatzes einer von außen oder innen kommenden Determination (1. concl.). Das ist ja das Wesen jeder Glaubenserkenntnis, daß der Verstand dem Inhalt derselben ganz neutral gegenübersteht, weil die Betrachtung der objektiven Gegebenheiten dem Verstand keinerlei Urteil und Entscheidung, weder unmittelbar noch mittelbar, ermöglicht. Nun kann der Verstand einem nach jeder Seite undurchsichtigen Problem — problema neutrum — nicht zustimmen. Wie der Wille nur ergreifen kann, was ihm gut erscheint, so kann der Verstand sich nur für das entscheiden, was er als wahr erkennt.

Diese Entscheidung kann nicht durch den freien Willen allein erfolgen (2. concl.), sonst müßte der Wille auch sonst bei ungeklärten, zweifelhaften Sätzen die Entscheidung geben können, und ein unfreiwilliges Schwanken des Verstandes wäre nicht mehr möglich, was doch jeder Erfahrung widerspricht. Ein gutes Urteil fällt Heinrich, wenn er für die Entscheidung des Verstandes auch alle Motive für ungenügend erklärt, die nur die Glaubwilligkeit fördern, ohne für den Sachverhalt eine Klärung zu bringen. Auch in diesem Falle würde nur der Wille allein den Ausschlag geben. So kann die Aussicht auf das ewige Leben allein nicht den Glaubensassens ermöglichen.

Auch wenn die Mitwirkung der Gnade gegeben ist, also die Erfassung des Glaubenssatzes, die freie Zustimmung des Willens und der Glaubenshabitus zusammenwirken, so ist der Glaubensakt dadurch noch nicht möglich gemacht (3. concl.), weil alle diese Faktoren nicht hinreichen, eine Grundlage für eine die objektive Wahrheit gewährleistende Entscheidung des Verstandes zu bilden[1].

8867, fol. 33rb, hier heißt es fälschlich Franc. de maronis; Clm 18364, fol. 32rb).

[1] 1. concl.: Ad omne credere secundo vel tercio vel quarto modo

Dieses Ungenügen der angegebenen Faktoren beruht allerdings nicht auf einer inneren Unmöglichkeit, sondern gilt nur für den Glaubensassens, der communi modo zustande kommt (4. concl.). Gott könnte nämlich direkt und unmittelbar alles bewirken, was er mittelbar und indirekt durch die geschöpflichen Ursachen vollbringt.

Was Heinrich positiv feststellen und nachdrücklich unterstreichen will, ist die Notwendigkeit einer rationellen Unterbauung des Glaubensaktes. Jede Glaubenszustimmung fordert als notwendige Vorbedingung irgend welche natürlichen Erkenntnisse (5. concl.)[1]. Jeder Glaubensakt kann nur auf Grund der vorhergehenden Kenntnis von der Wahrheit des Glaubensinhaltes erfolgen. Diese Kenntnis könnte nun entweder ex ratione oder ex autoritate stammen. Die ratio, die den Glaubensassens rechtfertigen könnte, müßte zum mindesten eine ratio topica sein und könnte nur aus natürlich erkannter Evidenz im Verein mit Wahrscheinlichkeitserkenntnissen abgeleitet werden. Sucht man aber den Glauben durch die Autorität zu rechtfertigen, so muß rationell die Glaubwürdigkeit und die Wahrhaftigkeit des Zeugen gesichert sein[2]. Den Gedanken, daß die

---

intellectus indiget intrinsece vel extrinsece determinari respectu credibilium preter apprehensionem eorundem . . . (fol. 33 va bzw. 32 va).

Quia intellectus ex sui natura non potest assentire sine formidine alicui proposicioni sibi neutri, quamdiu illa manet sibi neutra nec ipse se sola sufficit proposicionem nunc sibi neutram facere non esse sibi neutram . . . (fol. 33 vb bzw. 32 va).

(Credibilia) quamdiu non determinantur aliunde, manent sibi problemata neutra (fol. 33 vb bzw. 32 va). Das „problema neutrum", das bei Heinrich eine ziemliche Rolle spielt, ist also eine Wahrheit, die aus inneren Gründen dem Verstand in keiner Weise zugänglich ist (vgl. K. Michalski, Criticisme, 85). Heinrich nennt z. B. die Frage nach der Ewigkeit der Welt, nach der Einzigkeit Gottes problemata neutra — gewiß ein Zeichen des scotistisch-nominalistischen Einflusses.

2. concl.: Ad huiusmodi credere seu assensum creditum non sufficit intellectui voluntatis imperium cum apprehensione credibilium et affluencia dei generali . . . (fol. 33 vb bzw. 32 vb).

Cor. Non sufficit intellectui ad assensum articulorum fidei, quod volumptas eligit assentire eis et imperat intellectui, ut eis assenciat propter premium vite eterne, quod promittitur . . .

3. concl.: Ad credendum articulos fidei non sufficit actualis apprehensio eorum vel qualiter per eos significatur cum habitu fidei infuso et imperio volumptatis . . . (fol. 34 rb bzw. 33 ra).

[1] 5. concl.: Licet non omnem opinionem oportet precedere racionem, omnem tamen fidei assensum communi modo in nobis causatum, oportet precedere racionem et aliquorum in lumine naturalium evidencium cognicionem (fol. 34 vb bzw. 33 rb).

[2] Der Gedankengang Heinrichs ist hier nicht recht klar. Da der Glaube notwendig aus der autoritativen Bezeugung seine Gewißheit ent-

Beweiskraft dieser Rechtfertigung des Glaubens keine demonstrative, sondern eine topische ist, hebt Heinrich in der 6. concl. noch eigens hervor. Die aus der Vernunft entnommenen Glaubwürdigkeitsmotive können den Glaubensakt ermöglichen, sie können denselben aber nicht erzwingen (6. concl.)[1]. Heinrich will sagen, daß durch die Glaubwürdigkeitsgründe auch ohne den Glaubenshabitus der Glaubensassens zwar möglich wird, aber nicht seine volle Festigkeit erhält; die so gewonnene Glaubensgewißheit hat bloß eine aktuelle, nicht eine habituelle Festigkeit[2].

Die Glaubensmotive für sich schaffen bloß einen habitus opinativus und so braucht es neben diesen Gründen eine affectio inclinans tantum in illam partem; deshalb ist zu einer dauernden zweifelsfreien Sicherung der Glaubenszustimmung noch die Glaubensgnade erforderlich. Bei den falschen Sekten ist infolge dieses Mangels der Glaubensgnade nie eine habituelle Glaubensgewißheit möglich und der christliche Glaube ist durch das Glaubenslicht jedem anderen Glauben, auch dem erworbenen Glauben, an Festigkeit weit überlegen[3]. Darum ist die Glaubenszustimmung der einfachen Leute so fest, weil sie der Glaubenswahrheit ohne Voreingenommenheit entgegenkommen und sich der Einwirkung der Glaubensgnade rückhaltlos erschließen; Glaubenszweifel sind eine Folge von der Sünde.

Ebenso wenig wie die Gnade, kann der freie Wille durch

---

nimmt, so ist die Gegenüberstellung von ratio und autoritas nicht recht verständlich. Wahrscheinlich denkt er an eine ratio intrinseca. Sicher ist eines, daß Heinrich auf jeden Fall eine letzte im Verstand ruhende Verankerung des Glaubens fordert. Auch die Autorität muß in letzter Linie in der Vernunft eine Grundlage haben: . . . illam auctoritatem, qua docenti creditur, oportet precedere racionem topicam ad minus, nullus enim credit alicui auctoritati, nisi prius swasum sit ei racione saltem topica, quod debuit illi credere, vel nisi immediate per experienciam vel alia signa in eo visa cognoverit vel iudicaveret eum esse veracem (fol. 35 ra bzw. 33 va).

[1] 6. concl.: Quamvis huiusmodi apparencia respectu articulorum nostre fidei, que sumitur ex evidentibus in lumine naturali quandoque posset sine speciali dei adiutorio suficere ad assenciendum talibus articulis . . . sine formidine actuali, non tamen potest suficere ad necessitandum intellectum infidelis ad credendum eos, nec eciam ad credendum eos christiane (fol. 35 rb bzw. 33 vb).

[2] Cor. . . . licet fides causata per apparencias absque habitu infuso sit sine formidine actuali, non tamen sine formidine habituali (fol. 35 vb bzw. 34 ra).

[3] Cor. 2: quia quanto plus habens talem fidem abstracte vivit et ad se ipsum secundum naturalem racionem suam convertitur, tanto clarius innitendo fidei infuse cognoscit articulorum veritatem et firmius adheret (Clm 18364, fol. 34 va, Clm 8867, fol. 36 ra).

die Glaubensmotive ausgeschaltet werden. Ihre Kraft ist nämlich nicht so stark, auch nicht im Verein mit der Glaubensgnade, daß sie die Zustimmung erzwingen könnten (7. concl.), sonst wäre auch das Gebot des Glaubens unverständlich[1].

Den Einfluß des Willens sucht Heinrich näher zu umgrenzen. Er wiederholt, um ja nicht mißverstanden zu werden, den Gedanken der 2. concl., daß der Wille als potencia caeca allein eine Entscheidung des Verstandes nicht herbeiführen kann (cor. 1). Andererseits steht der Glaubensakt ganz anders unter dem Einfluß des Willens, als das Wissen und Meinen[2]. Der Wille hat also nicht bloß einen akzidentellen Einfluß, der Wille kann nicht bloß den Verstand bestimmen, die Glaubenswahrheiten genau zu prüfen und den Gründen dafür nachzuspüren, die Glaubenszustimmung ist auch in ihrer wesentlichen Entscheidung vom Willen abhängig. Der Glaubensassens ist nicht bloß antecedenter, sondern auch concommitanter in der Gewalt des freien Willens.

Beim Glaubensakt wirken also nach Heinrich von Oyta Glaubensgnade, freier Wille und Glaubwürdigkeitsmotive zusammen. Kein Faktor für sich allein genügt.

Die vernunftgemäße Unterbauung des Glaubens bedarf noch einer näheren Betrachtung. Es steht fest, daß Heinrich von Oyta Vernunftgründe für den Glauben fordert, daß er ihnen aber keine zwingende Beweiskraft zuschreibt. Die Glaubwürdigkeitsmotive sind rationes probabiles (6. concl.), die den Glaubensakt vernünftig machen, ihn aber auf rein logischem Wege nicht herbeiführen können. Deshalb unterstreicht er auch die Notwendigkeit der subjektiven Vorbereitung.

Die einzelnen Glaubwürdigkeitsmotive hat Heinrich nicht eingehend behandelt. Er bringt nur eine Aufzählung derselben, indem er die acht motiva credibilitatis des Scotus aufführt und auf die apologetische Beweisführung des Heiligen Thomas C. Cent. I, 6 hinweist (fol. 4va). Er verbindet seine Stellungnahme zu den Glaubensmotiven mit der Darlegung der theologischen Grundprinzipien, die eine eigene Aufmerksamkeit und Beachtung verdienen.

---

[1] 7. concl.: Quamvis ad omnem actum fidei aliqualiter concurrat operacio voluntatis, non tamen sic, quod voluntas intellectum suo imperio, sine quo ceteris paribus esset dubius, impellat ad assensum (Clm 18364, fol. 34rb; 8867, fol. 36rb).

[2] 3. cor.: Quamvis credere sit actus proprius intellectus, tamen est in potestate voluntatis aliter quam scire et opinari (Clm 18364, fol. 35ra; 8867, fol. 36vb).

Heinrich von Oyta stellt in seiner 1. Quaestio, wie oben ausgeführt wurde, eine Grenze fest zwischen den der Vernunft noch zugänglichen Wahrheiten und den über sie erhabenen Glaubensgeheimnissen. Die Offenbarung reicht, um die Sicherheit, Allgemeinheit und leichte Zugänglichkeit der lebenswichtigen Wahrheiten für die Menschheit zu gewährleisten, über diese Grenze herab. Wo die menschliche Erkenntniskraft, die innere Einsicht in den Sachverhalt, absolut oder doch in den meisten Fällen versagt, da greift die göttliche Offenbarung ein.

Der Glaube ist eine von keiner inneren Evidenz getragene Gewißheit, er ist aber ein vernunftgemäßer Verstandesakt. Die Glaubensgewißheit muß also irgendwie von der Vernunft gebilligt, getragen oder gefordert sein. Irgendwo muß ein Weg sein, der von der Vernunft zum Reich des Glaubens hinüber führt. Es muß Wahrheiten geben, die von der Vernunft erfaßt werden, noch im Reich der natürlichen Erkenntnis liegen und doch in das Glaubensgebiet hinüberweisen und den Zugang zu ihm ermöglichen. Diese Wahrheiten zu suchen, das ist das Ziel Heinrichs von Oyta, wenn er von obersten Prinzipien der theologischen Erkenntnis redet. Das Wort ist hier in einem engeren Sinn zu verstehen. Es sind die letzten fundamentaltheologischen Grundpfeiler der Glaubensgewißheit gemeint.

Es kann sich nicht um Sätze handeln, welche die innerste Wahrheit des Glaubensinhaltes aufzeigen — das würde dem Wesen des Glaubens widerstreiten —, sondern um Sätze, die von außen her die tatsächliche Gültigkeit der Glaubenswahrheiten erweisen, also nicht um principia intrinseca, sondern um principia extrinseca.

Die 12 Prinzipien, die Heinrich von Oyta anführt, stellen die letzten Grundlagen der Glaubensgewißheit dar und verraten zugleich, wie er sich den ganzen Aufbau des apologetischen Beweisgangs denkt.

Das erste und oberste Prinzip der Theologie ist die vernunftgemäße Sicherung des Daseins Gottes. Heinrich von Oyta begründet, wenig apologetisch, den Satz aus der Schrift (Deut. 6, 4, Ex 20, 2 etc.) und die grundlegende Bedeutung des Satzes für die Theologie nach Hebr. 11, 6 und Thomas C. Gent. I, 9, wo der Beweis von Gottes Dasein als quasi totius operis necessarium fundamentum bezeichnet wird. Von diesem ersten Prinzip aus lassen sich alle anderen Prinzipien, die principia intrinseca und extrinseca, gewinnen. Da Gott der Inbegriff alles Guten ist, so ergibt sich sofort aus dem ersten Prinzip die unfehlbare Weisheit und untrügliche Wahrhaftigkeit Gottes, die jede Täuschung und jeden Irrtum ausschließen (2. princ.)

und damit ist praktisch die absolute Gewißheit jeder von ihm stammenden Offenbarung garantiert (3. princ.). Ebenso folgt, daß Gott der frei schaffende Spender alles geschöpflichen Seins und aller geschöpflichen Güte ist (4. princ.) und daß ihm deshalb von Seiten der Geschöpfe ehrfürchtige Unterwerfung und Verehrung gebührt (5. princ.) und zwar ein ihm allein zustehender höchster cultus latriae (6. princ.)[1].

Aus der Pflichtmäßigkeit der religiösen Betätigung für den Menschen und der Notwendigkeit des wahren Kultes für die Erreichung seines letzten Zieles schließt Heinrich von Oyta mit Recht, daß die wahre Religion auch tatsächlich unter den Menschen zu finden sein müsse (7. princ.).

Es muß sich unter den Religionen eine finden lassen, die den besten und heilsamsten Kult Gottes besitzt (8. princ.). Es läßt sich der Nachweis erbringen, daß die christliche Religion diese heilbringendste Gottesverehrung betätigt (9. princ.). Die christliche Religion vermittelt dem Verstand die tiefsten göttlichen Geheimnisse, führt den Willen zur vollkommenen göttlichen Liebe und zur Ausgestaltung des göttlichen Ebenbildes im Menschen. Sie bietet aber nicht bloß eine theoretische Anweisung zur Erreichung dieses Zieles, sondern sie gibt auch die jedem Stand angepaßten wirksamsten Mittel zur Erreichung desselben und zur Vermeidung der von der Sünde her drohenden Gefahren[2].

Nur kurz verweist Heinrich von Oyta neben diesen inneren Gründen auf die äußeren Beweise der christlichen Religion, auf

---

[1] 1. princ.: Tantum unum Deum esse racionabiliter poni potest nostre theologie primum principium (Clm 18364, fol. 2vb. Clm 8867 fehlt das 1. principium durch den Ausfall einer Zeile).

2. princ.: Deus est summa sapiencia, que falli non potest et summa veritas, que fallere non potest (fol. 3ra, b).

3. princ.: Omne revelatum a deo est verum vel si aliquid est revelatum a deo, hoc est verum (fol. 3rb; Clm 8867, fol. 4ra).

4. princ.: Deus est causa prima libere ad extra productiva, a cuius liberali bonitate omnes creature quoad suum totum esse et bene esse profluxerunt (fol. 3rb; Clm 8867, fol. 4ra).

5. princ.: Omnis reverencie et subjectionis famulatus seu cultus debetur deo (fol. 3rb; Clm 8867, fol. 4ra).

6. princ.: Sicud in deo est omnis perfectionis simplicis et bonitatis concursus, ita sibi soli debetur latrie cultus (fol. 3va; Clm 8867, fol. 4rb).

[2] 7. princ.: Aliqua est ecclesia seu congregacio hominum mortalium habencium verum dei cultum (fol. 3ra; Clm 8867, fol. 4rb).

8. princ.: Aliqua ecclesia seu congregacio hominum est habens saluberrimum dei cultum (fol. 3va; Clm 8867, fol. 4rb).

9. princ.: Lex ecclesie christiane saluberrimum cultum deo a mortalibus debitum docet veracissime (fol. 3va; Clm 8867, fol. 4rb).

die wunderbare Gründung und Verbreitung des Christentums, auf die hehre Gestalt ihres Gründers[1].

Die von Heinrich nachgewiesene Überlegenheit der christlichen Religion ist aber nicht bloß relativ zu verstehen, sie besteht nicht bloß im Vergleich zu anderen Sekten, sondern gemessen an dem absoluten Maßstab der Wahrheit und Güte. Die Wahrheit und Vollkommenheit des Christentums gilt deshalb nicht bloß positiv, sondern exklusiv. Die christliche Religion allein hat den Kult, der Gott vom Menschen gebührt[2]. Es läßt sich nämlich zeigen, daß keine der anderen Religionen eine vollkommene Gottesverehrung bietet, und daß sie gerade dort versagen, wo sie von der christlichen sich unterscheiden oder ihr widersprechen. Außerdem fordert die Vollkommenheit des wahren Kultes seine Einheit.

Heinrich von Oyta gibt sich mit dem Nachweis der Wahrheit des Christentums noch nicht zufrieden, in weiteren drei Prinzipien sucht er auch die Glaubensquellen festzustellen und ihre Zuverlässigkeit zu prüfen, um so die unmittelbare Sicherung für den Offenbarungscharakter der einzelnen Glaubenswahrheiten zu bekommen.

Jeder vernünftig denkende Mensch muß aus der Weisheit der christlichen Lehre, der Erhabenheit der christlichen Sitte, der wunderbaren Entstehung und Dauer der christlichen Religion zu dem Urteil kommen, daß alle Bücher von Gott geoffenbart sind, welche die Kirche als solche vorlegt (10. princ.)[3]. Die Möglichkeit eines Irrtums in diesen Fragen würde die kirchliche Lehre verfälschen und die Autorität und heilbringende Sendung der Kirche gefährden.

Das bedeutet praktisch, daß alle Bücher des Alten und Neuen Testaments von Gott geoffenbart sind (11. princ.)[4]. Daraus ergibt sich die fundamentale Folgerung, daß alle in der

---

[1] Item potest illud probari ex convenientissima istius legis introductione, ex mirabili eius publicacione et receptione et eciam ex ipsius ad alias leges comperacione et ex legislatoris Christi ydoneitate, que apparuit in totius vite sue decursu et conversacione (fol. 3va; Clm 8867, fol. 4va).

[2] 8. princ. 1 cor.: Sola ecclesia christiana cultum deo a mortalibus debitum tenet saluberium (fol. 3vb; Clm 8867, fol. 4va).

[3] 10. princ.: Quilibet homo judicii racionabilis non perversi considerans ecclesie christiane legem et eiusdem legis sincerissimam sapienciam, divini cultus et morum populi racionabilissimam decenciam, insuper et miraculosam eius inceptionem, firmam duracionem et christiani nominis virtutem merito iudicare debet, omnes libros, quos ipsa de sua lege divinos vel ex divina revelacione conscriptos esse asserit ut tales esse tenendos inconcusse (fol. 3vb; Clm 8867, fol. 4va).

[4] 11. princ.: Omnes libri canonis novi et veteris testamenti cen-

Schrift enthaltenen Wahrheiten ohne jedes Bedenken als wahr hinzunehmen sind[1].

Sämtliche elf Prinzipien dienen dazu, die äußere Glaubwürdigkeit der theologischen Wahrheiten zu sichern, sind also principia extrinseca der Theologie. In einem 12. und letzten Principium beschäftigt sich Heinrich mit den principia intrinseca der Theologie. Als solche haben zu gelten, alle jene Schriftwahrheiten, aus denen sich andere theologische Wahrheiten aus inneren Gründen ergeben[2]. Es ist die eigentliche Aufgabe der Theologie, die ganze inhaltliche Fülle, welche in den Offenbarungswahrheiten eingeschlossen ist, aufzuzeigen und zu klären.

Deutlich tritt in diesen programmatischen Aufstellungen der große Aufriß der Theologie zutage. Nach der fundamentaltheologischen Sicherung ihrer Grundprinzipien und ihrer Arbeitsweise muß eine erste Aufgabe der Theologie sein, die Offenbarungswahrheiten als solche in den theologischen Erkenntnisquellen nachzuweisen, eine zweite, die ganze virtuelle Inhaltlichkeit dieser Wahrheiten bis in ihr tiefstes Verständnis und ihre letzten Verzweigungen zu verfolgen: Primo sacre scripture veritates sunt credende in genere vel specie. Deinde studendum est, quomodo alie ex aliis deducantur[3].

Es braucht keiner eigenen Erwähnung, daß die zwölf Prinzipien des Heinrich von Oyta die großen Linien einer fundamentaltheologischen Begründung der Glaubensgewißheit darstellen und die ersten Versuche einer theologischen Methodologie bedeuten. Sie bieten in kurzen knappen Sätzen die metaphysischen Grundlagen der Religion (4., 5., 6. princ.) und der Offenbarung (2., 3. princ.) und die wichtigsten inneren und äußeren Beweise für die Wahrheit des Christentums (7., 8.,

---

sendi sunt divini seu divina revelacione conscripti (fol. 4ra; Clm 8867, fol. 4vb).

[1] 11. princ., 1. corr. (ebend.).

[2] 12. princ.: Omnes veritates scripture sacre, ex quibus alie veritates theologice deduci possunt per causas vel proprietates vel habitudines inintrinsecas . . . sunt nostre theologie principia intrinseca (fol. 4rb; Clm 8867, 4vb).

[3] Clm 18364, fol. 4va, ähnlich fol. 13ra: theologia dupliciter accipi potest, uno modo pro noticia certa veritatum theologicarum per modum auctoritatis receptarum et isto modo theologia non distinguitur a fide . . ., secundo modo accipitur pro noticia certa veritatum theologicarum non solum ut ibi tradite vel per modum auctoritatis recepte, sed eciam ut amplius intellecte, quedam per modum principiorum prout ex eis alie per viam artis possunt deduci, quedam vero per modum conclusionum taliter ex eis deducibilium, ita quod tam ex talibus principiis quam conclusionibus multe veritates alie, in sacra scriptura formaliter non contente, sunt per viam artis deducibiles.

9. princ.), und schaffen durch die Sicherung der Offenbarungsquellen und ihrer Beweiskraft (10. und 11. princ.) die unmittelbare Voraussetzung für die theologische Ermittlung der Glaubenswahrheiten.

Es ist bekannt, das sowohl der zum Quellenstudium hindrängende Humanismus, als auch die Reformation, welche verschiedene Glaubensquellen in Frage zog, den Ausbau dieser fundamentaltheologischen Anfänge förderten und daß Melchior Cano in seinen „Loci theologici" in genialer Weise diese bescheidenen Anfänge zu dem großen Meisterwerk der Fundamentaltheologie ausgebaut hat[1].

Zusammenfassend kann man feststellen, daß Heinrich von Oyta eine imposante Darlegung all der Probleme der Glaubensbegründung, namentlich der grundsätzlichen Fragen bietet, und daß er sich unter Vermeidung aller Extreme für den mittleren Weg entscheidet, den wir schon bei den Augustinertheologen kennengelernt haben.

Bei Heinrich von Oyta zeigt sich aber ein merklicher Fortschritt über die Glaubensbegründung der Augustinerschule hinaus. Er hat nicht bloß die dort gegebenen Gedanken und Grundsätze mit besonderer Klarheit, erschöpfender Gründlichkeit und reflexer Bewußtheit vertreten, er hat überdies das hohe Verdienst, all diese Gedanken zu einem abgerundeten Ganzen zusammengeschlossen und in seinen Prinzipien einen ersten systematischen Aufriß des apologetischen Gedankengangs gegeben zu haben.

Heinrich von Oyta hat, wie auf die theologischen Ansichten überhaupt[2], so besonders auf die Glaubensbegründung einen starken und nachhaltigen Einfluß ausgeübt. Seine Ansicht ist geradezu die herrschende geworden. Konrad von Soltau bietet in der in Pal. lat. 330 enthaltenen Einleitung zu seiner Lesung über das Cap. Firmiter nur eine gekürzte

---

[1] Vgl. A. Lang, Die loci theologici des M. Cano und die Methode des dogmatischen Beweises, Münchener Studien zur hist. Theol. 6. Heft, Kempten 1925.

[2] Heinrich von Oyta wird immer mit Hochachtung neben Heinrich von Langenstein genannt; vergleiche z. B. Clm 18399, fol. 209 vb: Heinr. de Oyta doctoris parisiensis et primicerii wiennensis unversitatis. Seine Lectura sowohl wie seine Quaestiones wurden eifrig gelesen. Von letzteren fand ich z. B. einen guten Auszug in Pal. Vind. 4708, den sich ein Theologe aus einer vollständigen Niederschrift der Quaestiones gemacht hat, auf die er immer mit genauer Angabe der Seitenzahl verweist. Inc. Omnis scr. divinitus inspirata . . . (fol. 188 r). Am oberen Rand ist vermerkt: Sequuntur Notota. Sunt d'(?) de Oyta. Expl.: fol. 203.

Wiedergabe der concl. und cor., die Heinrich von Oyta aufgestellt hat[1]. Eine ähnliche volle Abhängigkeit von Heinrich von Oyta in der Glaubensbegründung zeigen die Quaestiones communes des anonymen Clm 18337[2]. Die dist. de fide (fol. 136): Utrum ad causandum assensum fidei in anima viatoris requiratur liberum arbitrium bietet zum Teil in wörtlicher Wiederholung die 3. quaestio Heinrichs von Oyta.

Dieser große Einfluß Heinrichs von Oyta und seine klare Stellungnahme waren der Grund, daß die schon von den Augustinertheologen vertretene gemäßigte Lösung der Glaubensbegründung bald einfachhin die via Henrici de Oyta genannt und als via media den extremen Lösungen entgegengesetzt wurde, dem intellektuellen Extrem, meist via Holkot genannt, dem voluntaristischen Extrem, meist via Ockham oder sonstwie genannt, und dem charismatischen Extrem, das in Pal. lat. 329, fol. 208v dem Wilhelm von Auvergne und dem Wilhelm von Auxerre zugeschrieben wird.

So heißt es in dem anonymen um 1440 geschriebenen Cod. Vat. Lat. 4284: . . . et de hac materia sunt quinque vie, due extreme et tres medie. Prima est que tacta est, quod intellectus per fidem assentit prime veritati propter se sine quacumque apparencia. 4ª (!) via est holkot predicte extreme contraria, scil. quod assensus fidei nullo modo generatur, nisi per racionem cogentem intellectum. 3ª via media est, quam declarat de huta, quod requiritur racio prohabiliter non tamen necessitanter ad credendum; et ideo cum hoc requiritur imperium voluntatis. Die Zahlen sind hier dem Schreiber, der auch sonst viele Hörfehler geschrieben hat, offenbar durcheinander geraten[3]. Im Cod.

---

[1] Conrad gibt seine Abhängigkeit von anderen Theologen selbst zu: Pal. lat. 330, fol. 1r.

[2] Clm 18337, eine Papierhandschrift mit 489 Bl. aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts ist nach einer Notiz auf der Innenseite des Vorderdeckels als questiones communes tertii et quarti sentenciarum magistri Petri de Lombardia bezeichnet. Das dritte Buch, fol. 1—122vb ist 1428, das vierte fol. 214—476 ist 1429 geschrieben durch Stephan Sellenaver aus München. Die Handschrift kam 1447 durch Schenkung in den Besitz des Klosters Tegernsee.

[3] Vat. lat. 4284 ist eine genaue Nachschrift von Vorlesungen. Die Formeln des mündlichen Vortrages werden mitgeteilt: quod in precedenti lectione fuit tactum (fol. 20ra), . . . et quia aliqua exempla posui, que non videntur aliquibus bene declarata, ideo aliqua repetam . . . Der Lehrer redet die Zuhörer an: alios modos tangit bacon et eos recitat de hacia, in quodam tractatu, ibidem poteritis eos videre plenius (fol. 22vb). Der Schreiber schreibt nach dem Gehör z. B. brogoardin (7vb, 23ra), verwechselt beim Niederschreiben die Reihenfolge: Petrus de Candia et sui sequaces, sicut fuit magister Joh. de Ripa (fol. 30rb), verhört sich und

Pal. lat. 329 wird die angeführte Stelle fast ganz genau wörtlich zitiert und zugleich mitgeteilt, daß sie aus dem Prolog des Petrus Pleu entnommen ist[1]. Damit wäre der anonyme Cod. Vat. lat. 4283 als der Sentenzenkommentar des Petrus de Pleu festgestellt.

Sogar in Paris, wo die gemäßigte Richtung Heinrichs von Oyta ihren Ausgang nahm und in Männern wie Peter d'Ailly berühmte Vertreter fand, beruft man sich doch auch auf Heinrich von Oyta, als dem Hauptvertreter des Mittelwegs in der Glaubensbegründung. So antwortet Jakob Almain im 4. Kapitel seiner Moralia auf die Kontroverse: Quomodo causatur talis assensus fidei, an solum per rationem, an solum per imperium voluntatis, mit dem Hinweis auf die drei verschiedenen Lösungsversuche und nennt als Vertreter der gemäßigten Richtung

---

rechnet an Stelle des Avicenna den Seneca zur Sekte Mohameds, was ihm von einer späteren Hand als grobe Unwissenheit, angekreidet wird.

[1] Die Stelle im Cod. Pal. lat. 329 lautet: Sed diceret aliquis, quomodo assensus fidei in nobis confirmatur. Hic sunt tres modi dicendi, quos recitat magister pe. pleu circa prologum primi libri sentenciarum, unde dicit, quod unus modus dicendi est wilhelmi episcopi antisidorensis et wilhelmus (!) parisiensis tenent, quod assensus fidei causatur in nobis supernaturaliter habitu infuso sine quacunque apparencia ita quod, sicut caritate diligitur summa bonitas propter se, ita fide creditur summe veritati propter se; secundus modus dicendi est holkot, quod assensus fidei nullo modo confirmatur, nisi per racionem cogentem itellectum; tercius modus est medius, quem declarat m. h. de euta, quod requiritur racio probabilis, non tamen necessitans ad credendum et hoc requiritur imperium voluntatis (fol. 208v).

Die Übereinstimmung dieses Textes mit Vat. lat. 4284 ist fast wörtlich, namentlich wird an beiden Stelen als das eine Extrem nicht, wie sonst gebräuchlich, die via Ockham angeführt, sondern die zu starke Betonung der Gnade sine quacunque apparentia. Cod. Pal. lat. 329 bringt noch weitere Stellen aus dem Prolog des Sentenzenkommentars des P. Pleu, die sich alle in Vat. lat. 4284 nachweisen lassen. Damit ist der Beweis erbracht, daß der annonyme Sentenzenkommentar des Cod. Vat. lat. 4284 dem Magister Petrus Plaoul (Playoul, Plaul, Plaol, Pleu) zugehört. Andere Handschriften dieses Kommentars (Nationalbibliothek Paris Cod. lat. 14534 und 15897) habe ich nicht einsehen können.

Petrus Plaoul war nach Denifle, Chart. III, n. 1509, 1385 magister und subcancellarius in Paris, 1393 wurde er Licentiat der Theologie, Auct. chart. I, 730. Petrus unterstreicht sehr die Bedeutung des Glaubenshabitus für die unwandelbare Festigkeit des Glaubensassenses. Die Glaubwürdigkeitsgründe haben nach ihm vor allem die Aufgabe, die vom Teufel gegen den Glauben eingeflößten Schwierigkeiten zu beheben oder jene Schwierigkeiten, welche aus der schwachen ans Sinnliche gehefteten Erkenntnis des gefallenen Menschen erwachsen, oder die Einwände der Haeretiker zu widerlegen. Petrus legt mit besonderer Ausführlichkeit die moralische Notwendigkeit der Offenbarung nach dem Sündenfall dar (fol. 17v, ss).

neben Peter d'Ailly auch Heinrich von Oyta: Circa hanc difficultatem tres sunt opiniones: due extreme et una media; aliqui ut Occham ponunt voluntatem posse se sola omnem fidem producere; alii ut Holkot putant fidem solum posse produci a medio captivante intellectum, hoc est, quod omnis assensus fidei causatur ex ratione necessitante et naturaliter producente illum assensum; alia est opinio media, quam puto veram, quam tenet de Aliaco et Oyta in prologo ponens tria . . .[1].

---

[1] Aurea clarissimi et acutissimi Doctoris theol. Mag. Jacobi Almain Senonensis opuscula, Paris 1517, Tract. II, cap. 4, de causa actus fidei.

Es sei angefügt, wie Almain des näheren seine Ansicht darlegt: Primum est: primus assensus fidei non causatur ex sola ratione, ita quod sola ratio non sufficit ad illum producendum. Secundum dictum: imperium voluntatis cum apprehensione objecti credibilis non sufficit causare assensum fidei.

Tertium est: ratio vel apparentia probabilis et istud imperium simul iuncta sufficiunt causare illum assensum fidei.

Almain merkt, daß die Forderung einer rationellen Sicherung für den Glaubensakt mit Ockham nicht zusammenstimmt. Secundum dictum videtur oppositum dictis Occham. Er erkennt aber die Gründe dafür an; voluntas non potest imperare intellectui sine motivo; ergo non potest imperare ei, quod credat sine motivo.

Der Wille bewirkt aber, daß ein Grund, der in sich nur für eine Meinung ausreichen könnte, einen Glaubensakt ermöglicht: ratio probabilis, quae se sola causaret opinionem, superveniente imperio voluntaits cum tali imperio est sufficiens ad causandum assensum fidei. So tritt Almain entschieden für die Notwendigkeit der Glaubensbegründung ein: ergo semper ad primum assensum fidei requiritur aliqua suasio sive motivum.

Doch läßt er die Glaubensgewißheit innerlich von der Beweiskraft der Motive abhängig sein. Das führt ihn konsequent soweit, daß er durch ein stärkeres Motiv einen stärkeren Glauben bewirkt werden läßt: adducta ratione apparentiore et suppositio imperio voluntatis est maior assensus fidei, non tamen magis meritorius nec magis bonus. Patet: una causa partialis illius effectus augetur et altera non diminuitur; ergo totum aggregatum ex omnibus illis causis augetur; ergo est maior assensus (Moralia, tract. II, c. 4 de causa actus fidei).

Die Notwendigkeit des Glaubenshabitus gibt Almain zu, aber nicht aus inneren Gründen: In eodem homine est unica fides infusa. Ista propositio non potest probari nec per experientiam nec per experientiam nec per rationem, sed solum per auctoritatem. Er entscheidet sich aber nicht für die Ansicht, daß die Glaubensgnade unmittelbar bloß auf die Annahme des obersten Glaubensmotivs: omne revelatum a deo est verum, abziele und nur mittelbar durch dieses Prinzip auf die einzelnen Glaubenswahrheiten gehe (so Ockham, vgl. oben S. 150), sondern er läßt die Glaubensgnade unmittelbar auf die Zustimmung zu den einzelnen Glaubenssätzen einwirken: ... ista est opinio probabilior, quod habitus ille unicus infusus se habet per modum causae universalis et immediate concurrit cum diversis causis partialibus ad producendum assensum circa diversos articulos particulares (ebendort, c. 3 de fide).

Die anderen deutschen Lehrer dieser Zeit bieten für die Glaubensbegründung über Heinrich von Langenstein und Heinrich von Oyta hinaus nichts wesentlich Neues. Conrad von Ebrach, von dessen Sentenzenkommentar mir das Principium und der Prolog in photographischen Abzügen des Cod. lat. 3070 der Nationalbibliothek Paris vorliegen[1], hat vor allem sich mit dem Verhältnis von Glaubensgewißheit und theologischer Gewißheit beschäftigt. Sein Principium hat als Thema: Utrum viator per studium sacre theologie possit ad evidentiam veritatum theologicarum de communi lege pervenire. Es ist ein neuer Beweis dafür, daß damals die Baccalare in Paris mit Vorliebe gerade die theologischen Einleitungsfragen zum Gegenstand ihrer prunkhaften Eröffnungsvorlesungen machten[2]. Conrad gibt klare Begriffsbestimmungen von den damals umstrittenen termini viator, evidentia. Sein Standpunkt deckt sich mit den Ansichten der Augustinerschule. Augustin und Heinrich von Gent sind die bevorzugten Autoritäten und kommen oft zu Wort. Am nachdrücklichsten scheint er mir durch Hugolinus Malabranca beeinflußt zu sein. Zur Glaubensbegründung selbst hat er nicht unmittelbar Stellung genommen.

Das Gleiche gilt vom Sentenzenkommentar Conrads von Soltau[3]. Auch ihn interessiert zunächst der Charakter des theologischen habitus und sein Verhältnis zum Glauben. Seine conclusiones zeigen wenig Selbständigkeit, sondern sind aus anderen Werken zusammengetragen. Am meisten schließt er sich wiederum an die Augustinerschule an, besonders an Thomas von Straßburg.

---

[1] Die Handschrift trägt fol. 1 ra die Aufschrift: Conradi Monachi Quaestiones super quattuor libris sententiarum. Andere Handschriften verzeichnet Ehrle, Der Sent.-Kom. Peters v. Candia, 146, Anm. 3.

Clm 26608 enthält einen sermo de S. Thoma, den Conrad 1386 in Wien gehalten hat.

[2] Dieses Thema haben wir vorgefunden in den Prinzipien des Hugolinus Malabranca, Johann von Basel, Dionysius Cisterciensis, Heinrich von Langenstein, Petrus von Candia, Walter Disse, Conrad von Ebrach.

[3] Der Sentenzenkommentar des Conrad von Soltau ist ziemlich häufig. Ich benütze Clm 18359. Wahrscheinlich haben wir es mit den theologischen Vorlesungen während des Baccalareats in Prag zu tun; denn Conrad wird doctor pragensis universitatis genannt. Im Cod. Mar. Fol. 234 des Mariengymnasiums Danzig erscheinen die quaestiones als „reportatae Prage 1385". Andere Handschriften sind nach Ehrle, l. c., S. 146 Anm. 2: Krakau Univ.-Bibl. Cod. 1280, 1281, 1282, 1588; Greifswald Rubenow-Bibl. Cod. VII, E. 77. Ich füge noch hinzu: Danzig Cod. Mar. Fol. 234; Clm 14219; Cod. Ms. 65 der Univ.-Bibl. München (Papierhandschrift aus dem Jahre 1385 mit 158 Bl. in 2 Sp.).

In seinem Traktat de capitulo Firmiter credimus[1] kommt er mehr auf die Glaubensbegründung zu sprechen, ohne aber wiederum etwas Selbständiges zu bieten. Die Einleitung ist fast ganz aus dem Traktat de fide des Wilhelm de Auvergne entnommen. Von ihm übernimmt er die causae erroris, die Gründe, welche den Glauben hindern und zum Irrtum führen (Clm 8085, fol. 95ra—95va). Mit seinen Worten bezeichnet er als confirmatio fidei das testimonium miraculorum, que fidem inseparabiliter comitantur, ein Zeugnis, das von den Juden auf die Kirche übergegangen ist (fol. 95rb). Es wäre Unverstand, die Glaubenswahrheiten nicht mit absoluter Festigkeit anzunehmen; sunt enim patribus celitus revelata et tam multis tamque magnis, tam miris signis et prodigiis divinitus confirmata, ut genus videatur demencie, in hiis aliquatenus dubitare (fol. 98vb). Mit Wilhelm von Auvergne fordert er aber, und zwar ohne dessen Zwiespältigkeit auszugleichen, daß Gottes Autorität das einzige Motiv des Glaubens bilde, quia huius fidei dator, doctor, testificator et approbator semper est deus (fol. 96ra). Gerade darin muß sich unser Gehorsam gegen Gott zeigen, daß wir ohne Gründe glauben: deo velud ex obediencia nostri intellectus servimus et deo gloriam suam reddimus, dum ei sine exactione caucionis aut pignoris probacionum et sine contestacione miraculorum credimus (fol. 96ra). Die ausführlichen Darlegungen des Cod. Pal. lat. 330 — es ist mir sonst keine Handschrift mit dieser ausgedehnten Einleitung zum Caput Firmiter bekannt — sind, wie schon erwähnt wurde, nur ein Auszug aus der ersten und zweiten quaestio des Heinrich von Oyta[2].

---

[1] Das Caput Firmiter diente Conrad von Soltau als Grundlage, um seine Probleme zu den Sentenzen zu entwickeln. Der Tractat oder die „Lectura super Firmiter" stammt aus der ersten Heidelberger Lehrzeit unseres Magisters. Viele Handschriften sind aus dem Jahre 1388 (so Clm 15728, Pal. Vind. 5243, Pal. lat. 330), Cod. Mar. Fol. 281 der Stadtbibl. Danzig stammt sogar aus dem Jahre 1387, mit dem Vermerk, daß die lectura in Heidelberg stattfand. Außer den schon genannten Handschriften kann ich noch anführen: Clm 7454, 15310; Berlin Cod. 522; Wolfenbüttel Cod. 2799, 2582, 2833; Univ.-Bibl. Göttingen Cod. Luneb. 40 und 74; Univ.-Bibl. Erlangen Cod. 640; Bamberg Cod. theol. 100 (P. VI, 9).

[2] Vgl. oben S. 234. Daß die Erweiterung des Cod. Pal. lat. 330 dem Conrad von Soltau zugehört, ist nicht zweifelhaft. Sie wird ganz mit der lectura des caput firmiter verbunden: Quoniam venerabilis, so beginnt Conrad, sacraque constitucio illius sancte et apostolice decretalis firmiter credimus et simpliciter confitemur tenorem orthodoxe universorum fidelium fidei asserendo integraliter docens materias quatuor librorum sentenciarum distincte pertractat, ut in ipsius lectura infra lucide apparebit, ideoque premisse decretalis lecturam una cum aliqua-

Am Schluß des 14. Jahrhunderts hat, so können wir abschließend konstatieren, das Streben der Theologie, die als falsch und unkirchlich empfundenen Extreme in der Glaubensbegründung zu vermeiden, allmählich zum Sieg der von den Augustinertheologen angebahnten, von Heinrich von Oyta am nachdrücklichsten und klarsten vertretenen gemäßigten Richtung geführt. Man lehnt eine rein logische Sicherung der Glaubensgewißheit ebenso ab, wie eine irrationale, nur vom Willen oder der Gnade getragene Gewißheit. Es werden Gründe verlangt, welche, ohne den Verstand zu zwingen, die objektive Wahrheit des Glaubens garantieren und die Vernünftigkeit und Pflichtmäßigkeit eines vollen absoluten Glaubensassenses beweisen.

Wie diese beiden Forderungen zusammengehen, das hat man noch nicht untersucht. Immerhin treten die Begriffe der moralischen Gewißheit der Offenbarungstatsache und der Evidenz der Glaubwürdigkeit immer klarer hervor. Die prinzipielle Lösung des Problems der Glaubensbegründung ist in greifbare Nähe gerückt.

---

libus questionibus materiarum libri sentenciarum s. (?) pertinentibus in unam summam gracia spiritus sancti coadjuvante duxi copulare, protestans ibidem nichil nec nulla aut modica ex me nec ex meis modulo ingenii inventis fore conscripta nec esse conscribenda, sed solum huiusmodi per me collecta venerabilium predicte theologice facultatis doctorum protestantur fore dicta. Conrad gibt also seine volle Abhängigkeit zu (Pal. lat. 330, fol. 1r).

Fol. 1r—7r bringt er dann einen knappen Auszug aus der 1. quaestio Heinrichs von Oyta, fol. 7r—9r aus der 3. quaestio. Die nächste quaestio: Utrum tantum unum deum esse sit evidenter in lumine naturali convincibile (fol. 9v) stimmt zusammen mit der 6. quaestio Heinrichs von Oyta. Meine Notizen reichen nicht aus, die Frage weiter zu verfolgen. Wahrscheinlich dürfte die ganze Einleitung bis fol. 53r einen Auszug aus Heinrich darstellen.

Zusammenfassung.

Wenn es gestattet ist, nach unserem schwierigen, zum Teil ermüdenden Gang durch das 14. Jahrhundert, einen zusammenfassenden Rückblick zu tun, so ist wohl die erste Beobachtung, die sich aufdrängt, daß die Scholastik des 14. Jahrhunderts zum großen Teil besser ist als ihr Ruf. Die Auswüchse, welche die scholastische Methode im 14. Jahrhundert getrieben hat, sollen damit nicht übersehen oder verleugnet werden. Die überreichen Distinktionen und Deduktionen, die abstrusen Problemstellungen, die gewagten Thesen, schwerfälligen, gesuchten Formulierungen stellen an die Ausdauer hohe Anforderungen, zumal, wenn die immer flüchtiger werdende Schrift das Lesen der Handschriften sehr zeitraubend gestaltet. Trotzdem birgt sich hinter dieser unangenehmen und unsympathischen Form und hinter diesem lästigen Beiwerk ein Ringen mit tiefen Problemen, die oft mit Geschick erfaßt und gefördert werden. Wenn C. Prantl, dessen bewundernswerter Fleiß lange Zeit die beste Kenntnis über das 14. Jahrhundert vermittelt hat, in seinen logischen Studien seine unangenehmen Entdeckungen und Erfahrungen gemacht hat, so wäre es verkehrt, sein hartes Urteil über die logischen Traktate des Jahrhunderts ohne weiteres auf die theologischen Werke zu übertragen. Die realphilosophischen, naturwissenschaftlichen und theologischen Arbeiten dieser Magister, die, wie Kardinal Ehrle mit Recht fordert[1], über den logischen Spitzfindigkeiten nicht übersehen werden dürfen, geben meist ein weit günstigeres Bild von der Geistesarbeit ihrer Verfasser. Wie die Scholastik überhaupt, so wird auch das 14. Jahrhundert durch eingehendes, das ganze Quellenmaterial erfassendes Studium in seiner Beurteilung nur gewinnen. Je mehr man die Scholastik, und zwar auch die Spätscholastik erkennt, desto weniger verkennt und verachtet man sie.

---

[1] F. Ehrle, Peter v. Candia, 109. Es wäre überhaupt zu wünschen, daß gewisse kräftige Verurteilungen des 14. Jahrhunderts und speziell des Nominalismus nicht einfachhin ungeprüft weitergeschleppt würden.

In der methodischen Behandlung zeigt die Theologie des 14. Jahrhunderts die fortschreitende Tendenz, sich vom Text des Lombarden immer mehr und mehr frei zu machen und auch den Aufbau der einzelnen Quaestionen loser zu gestalten.

Die eigentliche Kommentierung des Textes der Sentenzen wird seltener und schließt sich meist nicht mehr an den ursprünglichen Text des Lombarden an, sondern legt einen gekürzten Auszug desselben zugrunde. J. Koch hat eine solche gekürzte Textvorlage für den Sentenzenkommentar des W. Durandus festgestellt und mehrere Handschriften mit der dort benützten „divisio textus magistri sententiarum" nachgewiesen[1]. Heinrich von Oyta ist bei seiner Erklärung der Sentenzen von der von Hugo v. St. Cher hergestellten Abbreviatio des Sentenzentextes ausgegangen und seine Autorität hat, wie mir scheint, zu der großen Verbreitung dieser Kürzung wesentlich beigetragen[2]. Man hat diese sogar ihm selbst zugeschrieben[3].

Methodisch bedeutsamer als diese Vereinfachung des Sentenzentextes scheint mir die Tatsache, daß der eigentliche Sentenzenkommentar — die Paraphrasierung des Textes — immer mehr zurückgedrängt wird und durch quaestiones in libros sententiarum, durch ausgewählte Fragen über die in den Sentenzenbüchern behandelten Probleme, ersetzt wird. Schon die Meister der Hochscholastik, Bonaventura, Petrus von Tarentaise, Thomas von Aquin usw. hatten in die Erklärung des Textes eigene quaestiones über wichtige im Text berührte Fragen eingeflochten[4]. Je mehr solche Probleme auftauchten und je loser

---

[1] Erfurt Amplon. Fol. 123, Paris Nat. lat. 14572, 15868 Vat. Barb. lat. 282. Eine andere abbreviatio mit dem Inc.: „Fides est virtus" gibt Ludger Meier, De schola franciscana Erfordensi saeculi XV., Antonianum V (1930), 176ff. an und nennt dafür die Handschriften Clm 4399 und 7689. Vgl. auch M. Grabmann, Die Geschichte der schol. Methode, II 388ff.

[2] Vgl. darüber H. Denifle, Archiv f. Lit. u. Kirchengesch. d. M. A., Berlin 1885, I 589 und L. Meier, l. c. Die Zuteilung an „Cardinal Hugo" durch Clm 21048, bzw. an „frater Hugo" durch Bodl. Canonic. Script. Eccl. 208 sichert die Autorschaft Hugos von St. Cher, zumal Clm 18582 noch dem 13. Jahrhundert zugehört (Meier, l. c. 177). Zu den 7 von Denifle angeführten und den 12 von Meier hinzugefügten Handschriften kann ich noch nennen als „Magistri Henrici de Oeta conclusiones sententiarum". Der Kürzung des Textes sind meist „notulae magistrales" beigefügt, „ut excerpta clarius elucescant" (Clm 5307, fol. 1). Diese notulae finden sich nicht in allen Handschriften (z. B. nicht in Luneb. 40, Göttingen), wohl aber in Clm 5307, 18582 und Prag IV H, 20.

[3] So in der Handschrift IV H, 20 der Univ.-Bibl. Prag, vgl. vorhergehende Anm.

[4] M. Grabmann, Studien zu Johannes Quidort von Paris, Mün-

ihr Zusammenhang mit dem zu kommentierenden Text oft war, desto näher lag es, ihre Erörterung ganz aus der Verbindung mit den Sentenzenerklärungen zu lösen. So bildete sich gegen Ende des 13. und zu Beginn des 14. Jahrhunderts neben den eigentlichen Sentenzenkommentaren eine neue Literaturgattung der quaestiones. Vielfach haben die Magister neben den schulmäßigen, auf Vollständigkeit abzielenden Sentenzenerklärungen, deren Abfassungszeit regelmäßig in die Baccalareatszeit fällt, in ihrer späteren Lehrzeit noch eigene Quaestiones in libros Sententiarum verfaßt, in denen sie zu ausgewählten, besonders aktuellen Themen in freierer, mehr wissenschaftlicher Untersuchung Stellung nehmen. M. Grabmann hat für die Sentenzenerklärung in Jakob von Lausanne und für die Aristotelesinterpretation, wo sich die gleiche Entwicklung zeigt, in Petrus von Alvernia Vertreter beider Formen aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts nachgewiesen[1]. Ganz typisch liegen beide Formen vor, bei Heinrich von Oyta, dessen lectura textualis noch eine wirkliche Kommentierung des Textes bedeutet und dessen Quaestiones dreizehn wichtige Einzelprobleme aus dem ganzen Stoff herausgreifen und mit eingehendster Gründlichkeit behandeln. Auch die Quaestiones des Cod. Pal. Vind. 4319 des Heinrich von Langenstein, die Erörterungen zum Caput Firmiter von Conrad von Soltau, die responsiones des Johann von Basel stellen ähnliche eingehende Behandlungen von ausgewählten Einzelproblemen dar, die in keiner Weise auf erschöpfende Darstellung abzielen und nur ganz im allgemeinen der großen Gliederung der Sentenzenbücher folgen.

Doch läßt sich diese Scheidung der beiden Formen nicht immer so klar durchführen. Da in den Kommentaren der Text des Sentenzenbuches immer mehr zurücktritt, erst gekürzt wird, um schließlich ganz zu verschwinden[2]; da ferner auch auf die Vollständigkeit in der Behandlung, namentlich des 2., 3., 4. Sentenzenbuches, verzichtet wird[3], so unterscheiden sich die Sentenzen-Vorlesungen vieler Lehrer kaum noch von den Quaestiones, höchstens dadurch, daß sie sich in Anordnung und Vollständigkeit von der traditionellen Behandlung noch nicht so weit

---

chen 1922, 42. F. Pelster sieht den Grund darin, daß als „eigenstes Lehrziel der Sentenzenvorlesungen die spekulative Erörterung der Glaubensfragen" galt. (Die Bedeutung der Sentenzenvorlesungen für die theol. Spekulation des Mittelalters. Ein Zeugnis aus der ältesten Oxforder Dominikanerschule, Schol. 2 [1927], 252.)

[1] Ebendort.

[2] Seit dem 2. Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts ist das die Regel.

[3] So bei Ockham, Franciscus Mayronis, Johann Bassolis usw.

entfernen und eine systematische Darlegung des Stoffes anstreben. Hierher sind zu rechnen die Sentenzenerklärungen des Johann Quidort, Johannes Reading, Robert Holkot, Hugolinus Malabranca, Johann von Basel, Marsilius von Inghen und vieler anderer[1].

Mit dieser Entwicklung der Quaestionenliteratur geht parallel und hängt enge zusammen die methodische Umgestaltung, welche im 14. Jahrhundert allmählich auch der Aufbau der einzelnen Quaestio erfuhr. Die Quaestionenliteratur, die vielfach brennende Tagesfragen erörterte, drängte ihrem Inhalt nach auf eine freiere Handhabung der scholastischen Methode hin[2]. Statt wie bisher, jedes Problem in seine Teilprobleme aufzulösen und jedes davon in einzelnen gleichheitlichen Artikeln nach dem Dreitakt des scholastischen Schemas abzuwickeln, zieht man es nunmehr vor, nicht mehr die einzelnen Artikel, sondern die ganze quaestio nach dem scholastischen Schema des Pro, Contra und der Solutio aufzubauen und jedem Glied einen getrennten Artikel zuzuweisen; so wird die Lösung der Frage und ihrer Teilprobleme in einem oder zwei Artikeln meist in verschiedenen conclusiones gegeben und werden sämtliche oft recht zahlreichen Schwierigkeiten, ebenso wie die Beantwortung derselben in eigenen Artikeln zusammengefaßt. Da meist eine Erklärung der Begriffe und der Fragestellung vorausgeschickt wird, so bildet sich allmählich ungefähr folgendes Schema für die Behandlung der quaestio heraus: 1. declarationes, 2. conclusiones, 3. dubia, 4. solutiones. Der Dreitakt der scholastischen Methode ist im Prinzip beibehalten, nur der Rhythmus desselben hat sich verlangsamt. Die neue Gliederung war einer geschlosseneren, einheitlicheren Behandlung der Probleme günstig und bedeutete einen weiteren, in der Richtung der ganzen methodischen Entwicklung liegenden Ausbau des corpus articuli[3]. Leider wurde die klare Übersichtlichkeit des Aufbaus der quae-

[1] F. Ehrle, Der Sent.-Kom. Peters v. Candia, 24—26; Ehrle hält es deshalb für wünschenswert, von den Sentenzenkommentaren des 14. Jahrh. Quaestionenverzeichnisse mitzuteilen, da man vom Text der Sentenzen nicht ohne weiteres auf ihren Inhalt schließen könne (S. 25).

[2] Das zeigt auch der Aufbau der quaestiones disputatae und quodl.

[3] Vgl. Fr. Pelster, Wilhelm von Vorillon, ein Scotist des 15. Jahrhunderts, Franz. Stud. 8 (1921), 60—66. Wie Pelster ausführt, spielte ursprünglich in der scholastischen quaestio das Sic et Non, die Gründe Pro et Contra die erste Rolle. Erst in der Hochscholastik besonders durch Bonaventura und Thomas von Aquin wurde das Corpus oder der Pes des Artikels ausgebaut und die Entwicklung und Begründung der Lösung des Autors zum klärenden Mittelpunkt der Behandlung. Einen dritten Abschnitt bedeutet die oben angeführte Entwicklung, die den vollen Ausbau des Corpus bringt.

stio stark dadurch beeinträchtigt, daß man die einzelnen Punkte des neuen Schemas, die declarationes, conclusiones etc., oftmals wieder mit Aufzählung der verschiedenen Meinungen, ihrer Gründe und Gegengründe usw. belastete[1].

Die Anfänge dieser methodischen Entwicklung reichen bis in den Beginn des 14. Jahrhunderts hinauf und haben ihren Grund und ihr Vorbild in der freieren Behandlung, die man schon immer bei den quaestiones disputatae und quodlibetales in Anwendung brachte. In den Quodlibet des Aegidius Romanus, Gottfried von Fontaines, Johann von Polliaco z. B. werden oft schon Erklärungen und Lösungen in Punkten oder klar geschiedenen Sätzen gegeben. Die Disposition der Quaestiones disputatae des Johann von Neapel zeigt den neuen Aufbau schon ziemlich ausgeprägt. In vier Punkten, die meist nach einigen Pro et Contra klar angekündigt sind, wird das Problem erledigt, indem erst erklärende Vorbemerkung zur Fragestellung und zu den Begriffen vorausgeschickt werden, dann die verschiedenen Meinungen aufgezählt und beurteilt werden und schließlich die Lösung des Autors, oft schon in mehreren conclusiones vorgelegt wird[2].

Mit der Umbildung der Sentenzenerklärungen zu systematischen Quaestionensammlungen dringt die neue Taktik auch in die Sentenzenkommentare ein. Die quaestiones des Sentenzenkommentars Wilhelms de Rubione z. B. zeigen durchweg schon ihr Gepräge, indem er in einem ersten Punkt meist verschiedene distinctiones oder auch opiniones, in einem zweiten seine eigenen conclusiones vorlegt und zum Schluß oft noch einige dubia löst[3]. Zu den ersten Kommentaren, welche das neue Schema der questio ganz konsequent und einheitlich zur Anwendung bringen, dürfte der in Vat. lat. 1113 vorliegende Kommentar eines mit Johann Bassolis gleichzeitigen Scotusschülers gehören. Dort werden die einzelnen Quaestionen konsequent abgehandelt

---

[1] Vgl. G. Ritter, Studien zur Spätscholastik I, 74.

[2] Näheres bei M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, 379. Ähnlich ist der Aufbau der quaestio bei dem Dominikaner Crathorn. Die Gliederung der ersten quaestio wird also angegeben: Primo declarantur termini, scilicet viator, notitia, evidens, cognitio et visio. Secundo ponuntur 14 conclusiones cum impugnationibus et solutionibus (Cod. Qu. 395a, fol. 56rb nach Schmaus, a. a. O. S. 100).

[3] Für die erste qu. z. B. kündigt Wilhelm folgende Gliederung an: primo . . . premittam quandam distinctionem doctoris subtilis; secundo procedam ad solutionem questionis. Die Überleitung vom ersten zum zweiten Punkt lautet: His premissis pro solutione questionis pono quattuor conclusiones (Disputata in quattuor libros sententiarum magistri, Paris 1518, q 1).

nach folgender, zu Beginn der quaestio angekündigten, fast stereotyp wiederkehrenden Einteilung: primo quaedam utilia sunt praemittenda; secundo quaestio est solvenda; tertio aliqua dubia sunt movenda et removenda.

Der neue Typ der quaestio dürfte bereits zwischen 1330 und 1340 zum herrschenden geworden sein[1]. Ich verweise auf Robert Eliphat, der die oben[2] mitgeteilte Gliederung auch sonst gerne anwendet, auf Johann von Rodington, bei dem das Schema seiner ersten quaestio: In ista questione pono quatuor conclusiones, secundo earum objectiones, tertio earum solutiones, quarto movebo dubia[3], in ähnlicher Weise immer wiederkehrt, auf Paul von Perugia[4], Alfonsus Vargas[5], Hugolin, Johann von Basel usw.

Um die Mitte des 14. Jahrhunderts oder bald nachher bildet sich eine Abart des neuen Quaestionentyps heraus, den Kardinal Ehrle bei Petrus von Candia festgestellt und eingehend beschrieben hat. Hier werden zu Beginn der quaestio durch zwei (Franz von Perugia) oder drei (Peter von Candia) oder vier (Johann von Ripa) Einwände, „argumenta principalia", die darin enthaltenen Probleme aufgerollt und diese dann nach

---

[1] So auch Pelster, a. a. O. S. 61.

[2] Vgl. oben S. 155.

[3] Vat. lat. 1087, fol. 1 ra.

[4] So heißt eine von ihm gegebene Gliederung der quaestio: In ista quaestione est aliquid exponendum, aliquid concludendum, aliquid excludendum (B. Xiberta, De Paulo Perusino baccalario, Anal. Ord. Carm. V [1926], 436).

[5] Bei Alfonsus Vargas bringt der erste Artikel die diffinitio, distinctio oder descriptio der Begriffe und termini, der zweite die conclusiones des Magisters, der 3./4. Artikel die Polemik gegen die entgegenstehenden opiniones. Vgl. Kürzinger, a. a. O. S. 32—35. Die Zählung des letzten Artikels als Doppelartikel erklärt Kürzinger aus der Vorliebe jener Zeit für die Vierteilung, welcher Alfonsus auf diese Weise Rechnung tragen wollte (ebendort, S. 34, Anm. 27). Er führt als Beispiele auf Johann von Rodington, Landulphus Caracciolo, Gregor von Rimini, Thomas von Straßburg. Ich weise noch auf Walter Disse hin, der die Vierzahl bis in die concl. und cor. festhält. Es finden sich aber auch konsequente Vertreter der Dreiteilung, z. B. Vat. lat. 1113, Paul von Perugia, bes. Michael Aiguani, der für seine quaestio prohemialis folgende Einteilung wählt: respondeo iuxta tres terminos in questione positos mihi principaliores; ponam tres articulos. Quilibet articulus habet tres conclusiones et quelibet conclusio tria correlaria (Quaestiones disputatae in quattuor libros Sententiarum, Mediolani 1510, fol. 1). Ähnlich lieben die Dreiteilung Heinrich von Langenstein, Heinrich von Oyta, Petrus von Candia u. a. Johann von Basel teilt seine quaestio sogar in fünf Punkte, Franz von Perugia gerne in zwei.

einer meist stereotypen Überleitung[1] in ebenso vielen Artikeln behandelt.

Ich mache für die gleiche Gepflogenheit noch namhaft die Sentenzenerklärungen des Heinrich von Langenstein[2], Heinrich von Oyta[3], Conrad von Soltau[4], Walter Disse[5]. Sie hat in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts viel Nachahmung gefunden.

In der Glaubensbegründung hat das 14. Jahrhundert das Verdienst, die Gewißheit des Autoritätsglaubens vielseitig untersucht und geklärt zu haben. Hatte noch das 13. Jahrhundert um den Begriff der credibiltas externa gerungen gegenüber den unklaren Versuchen, den Glaubensinhalt im natürlichen oder im Gnadenlicht zu erfassen, so scheiden im 14. Jahrhundert alle Versuche an den Glaubensinhalt in irgendeiner Weise heranzukommen fast vollständig aus. Das Bewußtsein, daß die Gewißheit der voll inevidenten Glaubenswahrheiten einzig durch das göttliche Zeugnis gewährleistet ist, hat sich auf der ganzen Linie durchgesetzt. So blieb nur noch die Frage, auf welche Weise das göttliche Zeugnis und seine Beweiskraft erfaßt werden könne.

Es ist nun interessant zu beobachten, wie die gleichen Extreme, die sich im 12. und 13. Jahrhundert für das ganze Problem der Glaubensgewißheit ergeben hatten, sich nunmehr auch bei der Sicherung der Gewißheit des Autoritätsglaubens in ähnlicher Weise wiederholen.

Das läßt sich am besten zeigen durch eine Parallele, die sich zwischen Bartholomäus von Bologna und Heinrich von Oyta ziehen läßt. Beide wollen in der Glaubensbegründung zwischen zwei extremen Ansichten den goldenen Mittelweg der Mäßigung gehen. Der Franziskanertheologe des

---

[1] Iuxta materiam trium argumentorum tres erunt articuli, oder ähnliche.

[2] Heinrich von Langenstein gibt für seine 1. qu. folgende Einteilung an: Circa istam questionem circa tria argumenta tres tangam difficultates ... (Clm 11591, fol. 25rb), für die 2. qu.: In ista questione sunt tria argumenta tangencia tres difficultates, secundum que ponam tres principales conclusiones (Clm 11591, fol. 33rb).

[3] Vgl. oben S. 221.

[4] Bei Conrad von Soltau ist die Gegenüberstellung von Artikeln und Hauptschwierigkeiten nicht straff und einheitlich durchgeführt, aber doch im Prinzip festgehalten.

[5] Bei Walter Disse heißt es z. B. in der Überleitungsformel der ersten Quaestio: In ista questione erunt principaliter quatuor articuli: primus iuxta materiam primi argumenti ... (Cod. theol. 77 der Staatsbibl. Bamberg, fol. 1va).

13. Jahrhunderts steht aber noch ganz anderen Extremen gegenüber, als der deutsche Theologe ein Jahrhundert später. Für Bartholom. von Bologna lagen hauptsächlich drei Wege in der Glaubensbegründung vor: ein rationalistischer, ein übertrieben skeptischer und ein Mittelweg, der die Inevidenz der Glaubenswahrheiten festhält und die Gewißheit auf autoritativem Weg sichern will. Die beiden Extreme, die Barth. von Bologna ablehnen muß, suchen beide noch die Glaubensbegründung durch Aufzeigen der inneren Wahrheit der Glaubensgeheimnisse zu gewinnen und behaupten ein Zuviel oder Zuwenig der hierbei erreichbaren Einsicht[1].

Bei Heinrich von Oyta liegen die beiden Extreme, die er anführt, bzw. ablehnt, beide schon auf dem Gebiet des Autoritätsglaubens; das eine Extrem ist die rein intellektualistische Sicherung des göttlichen Zeugnisses, das andere die rein voluntaristische Erfassung desselben. Der goldene Mittelweg bietet durch gewisse probable Beweise die Grundlage für die Vernünftigkeit des Glaubensaktes. So sind die beiden Extreme des Barth. von Bologna, welche das Ende des 13. Jahrhunderts noch beschäftigten, ausgeschieden und der Mittelweg von damals ist bereits wieder in drei Wege differenziert. Im 14. Jahrhundert handelt es sich nur mehr um die Frage, auf welche Weise wird die äußere Glaubwürdigkeit der Offenbarungswahrheiten gewonnen.

Heinrich von Oyta hat ganz recht gesehen, wenn er unter den verschiedenen Lösungsversuchen der Glaubensbegründung besonders drei Wege feststellt. Der eine ist der Versuch, die Gewißheit des Glaubens möglichst intellektualistisch, auf logisch diskursivem Weg aus dem göttlichen Zeugnis zu gewinnen. Als man sich der Inevidenz des Glaubens voll bewußt war und die ganze Schwierigkeit erfaßt hatte, die absolute Gewißheit des

---

[1] . . . cum queritur, utrum necessarium sit ad salutem credere aliquid, quod non possit convinci per naturalem racionem, dicendum, est, quod super hanc materiam invenitur triplex antiquorum sentencia.

Prima quarum est dampnabilis, quia scil. in sua sentencia est excessiva, quia scil. dicit nichil omnino in fide catholica debere credi nisi possit per naturalem racionem convinci. Et hec fuit posicio Petri baelardi tempore innocencii pape . . . Secunda posicio circa hanc materiam est dampnabilis, quia scil. est in sua sentencia nimis defectiva. Dicit enim quod nichil ab homine est scitum nec eciam est scibile . . .

Tercia vero posicio est omnino approbanda, quia scil. in sua sentencia est sobria et vera . . . dicit . . . quod eorum credulitas est nobis ad salutem necessaria, licet eorum necessitas et demonstrabilitas non pateat nobis nunc in via . . . (Stuttgart. Staatsbibl. Cod. Theol.-Phil. Q. n. 160, fol. 41 r, v).

Glaubens auf fremdes Zeugnis zu stützen, da wollte man dem Autoritätsglauben ein möglichst sicheres, rationelles Fundament geben und suchte aus der göttlichen Bürgschaft in diskursivem Schlußverfahren die Gewißheit der geoffenbarten Wahrheit abzuleiten. Am extremsten vertrat Holkot diese Richtung, indem er unter Ausschaltung jeglichen Willenseinflusses die Gewißheit des Glaubens für zwingend erklärte. Franciscus von Marchia und Johann von Reading gehen grundsätzlich die gleichen Wege, suchen dabei aber die Freiheit des Glaubens und seine Verdienstlichkeit zu retten, indem sie auf die der Glaubenszustimmung entgegenstehenden Schwierigkeiten hinweisen, die trotz der evidentia extrinseca aus der inneren Dunkelheit der Glaubenswahrheiten sich ergeben. Diese extreme Lösung, die allseitig abgelehnt wurde, hat das Gute gezeitigt, daß sie die Notwendigkeit einer vernünftigen Unterbauung des Glaubensassenses energisch betonte.

Das andere Extrem ging von der Erwägung aus, daß die Glaubenszustimmung frei und verdienstlich sein müsse, folglich nicht logisch gebunden sein könne, und sah so die letzte resolutio fidei in einem Willensentschluß, der nicht aus einem intellektualistischen Motiv erklärbar wäre. Dieses Extrem wurde in der Nominalistenschule vertreten, so von Ockham und J. Rodington, besonders von Eliphat. Durch diese Übertreibung wurde der wesentliche Anteil des Willensfaktors an der Glaubensgewißheit nachdrücklich unterstrichen.

Der Mittelweg, der den berechtigten Forderungen beider Ansichten gerecht werden, aber ihre Übertreibungen ablehnen wollte, ist von der Augustinerschule, zum erstenmal wohl von Hugolin Malabranca, am nachdrücklichsten besonders von Heinrich von Oyta vertreten worden. Man erkennt die Notwendigkeit, den Glauben auf ein rationelles Fundament zu stellen, an. Es wäre verkehrt, die Glaubenszustimmung allein durch den Willensbefehl und Gnadeneinfluß gewinnen zu wollen. Am Ausgangspunkt jeder Glaubenszustimmung muß vielmehr eine sie rechtfertigende Erkenntnis stehen. Andererseits ist es abzulehnen, von einer zwingenden Gewißheit der Glaubensbegründung zu sprechen. Der Syllogismus, der von der unfehlbaren Wahrhaftigkeit Gottes und der Gewißheit der Offenbarungstatsache ausgeht und daraus die unfehlbare Gewißheit der Offenbarungswahrheiten folgert, hat aus verschiedenen Gründen für uns keine zwingende Evidenz. Namentlich weist man darauf hin, daß die Offenbarungstatsache und die sie begründenden Zeichen und Wunder für uns nur geschichtliche Gewißheit haben, die man bald als probabilitas bald als mere creditum bezeichnet. Da

man den Begriff der moralischen Gewißheit noch nicht reflex erfaßt hat, kommt es nicht zu einer restlichen Klärung der zur Glaubensbegründung vorauszusetzenden Gewißheit der Offenbarungstatsache.

Umstritten bleibt, wie der Anteil der drei Faktoren am Glaubensakt bewertet werden soll, d. h. welchem die erste, ausschlaggebende Bedeutung zugeschrieben werden soll. Hier kommt die mehr intellektualistische oder voluntaristische Einstellung der einzelnen Lehrer noch etwas zur Geltung. Die entschiedene Frontstellung gegen die logisch-rationelle Glaubensbegründung des Franciscus de Marchia und Robert Holkot hat die Augustinertheologen zur energischen Betonung des Willensfaktors im Glauben gedrängt, so besonders den Alfonsus von Toledo. In der späteren Augustinerschule wirkt das noch nach. Hugolin sieht in dem Nachweis der Notwendigkeit des Willens die Hauptaufgabe seiner Glaubensbegründung, und Heinrich von Langenstein erklärt rundweg den Willen als die principalis causa der Glaubenszustimmung. Umgekehrt hat Petrus von Candia getreu der scotistischen Tradition, dem rationellen Moment die größere Bedeutung zugeteilt[1].

Ungeklärt bleibt namentlich auch das Verhältnis von Glaubwürdigkeitsmotiven und Glaubensgewißheit. Prinzipiell suchen auch die Vertreter der gemäßigten Richtung den Glaubensakt syllogistisch aufzubauen und vermeiden dabei nicht die Gefahr, die Gewißheit des Glaubens auf die der Glaubwürdigkeitsgründe zurückzuführen und davon abhängig zu machen. Dadurch, daß man die beiden Extreme der rein intellektualistischen und rein voluntaristischen Glaubensbegründung zurückweist, entgeht man zwar den schlimmsten Auswirkungen dieser Auffassung, daß nämlich der Glaube zu einem rein logischen oder rein irrationellen Prozeß wird, der Grundfehler derselben wird aber nicht beseitigt. Auch die via Henrici de Oyta ringt sich nicht zur klaren Erkenntnis der vollen Eigenständigkeit der Glaubensgewißheit, ihrer vollen Unabhängigkeit von den Vorbedingungen und Voraussetzungen der Glaubensbegründung durch; auch bei ihr mußte die probabilitas der Glaubensmotive eine gewisse Unsicherheit auch in den Glaubensakt hineintragen und die absolute Gewißheit des Glaubens ins Wanken bringen, eine Folgerung, deren Unrichtigkeit man fühlte, deren Fehlerhaftigkeit man aber nicht deutlich aufzeigen konnte; so begnügte man sich meist mit einem Hinweis auf den Einfluß

---

[1] Vgl. oben S. 180.

von Gnade und Willen, wodurch der Glaube seine überlogische Festigkeit erhalte.

Die ersten Ansätze zur Lösung sind aber bereits deutlich gegeben. Bei vielen Autoren, z. B. Johannes Bassolis, Thomas Bradwardine, Heinrich von Langenstein usw. klingt das Bewußtsein durch, daß der Erweis der Vernünftigkeit der Glaubenszustimmung und der Pflicht der gläubigen Hinnahme der Offenbarung, also der Glaubwürdigkeit und Glaubpflichtigkeit der Offenbarung, das eigentliche Ziel der Glaubensbegründung ist und daß die Evidenz dieses Erweises nicht die Evidenz der Offenbarungstatsache zur notwendigen Voraussetzung hat, sondern mit der historisch gewissen Sicherung derselben zusammen bestehen kann. Sie haben damit mehr instinktiv erfaßt, als klar ausgesprochen, daß von den Glaubwürdigkeitsgründen zur Glaubensgewißheit keine logische Brücke führt, sondern daß die Glaubensgewißheit von den Glaubwürdigkeitsgründen innerlich ganz unabhängig ist. Zwischen beiden liegt die sittliche Tat des Glaubensaktes, der unter dem Einfluß von Gnade und Willen die ganz andere, weit höhere Gewißheit des übernatürlichen Glaubensmotives einschaltet. Nur die Vernunftgemäßheit dieses Aktes, nicht die tragende Kraft der Glaubensgewißheit selbst, ist von der Glaubensbegründung abhängig.

Doch, wie bemerkt, ist diese Erkenntnis noch nicht klar. Das Problem der analysis fidei, das Scotus noch am deutlichsten gefühlt hatte, ist im 14. Jahrhundert noch keine brennende Frage gewesen. Neben unvorsichtigen Bemerkungen, wonach die Glaubensgewißheit auf die Glaubwürdigkeitsgründe zurückgeführt erscheint, steht gar oft die klare Erkenntnis, daß die absolute Glaubensgewißheit einzig in der Wahrhaftigkeit des sich offenbarenden Gottes gründen könne. Weder die einen noch die anderen Stellen dürfen für eine bestimmte Lösung der Glaubensanalyse herangezogen werden. Es geht eben nicht an — und das gilt noch mehr für die Hochscholastik — eine klare Stellungnahme oder gar letzliche Lösung dort zu suchen, wo das Problem noch nicht scharf erfaßt war.

So kann das Problem der Glaubensgewißheit und ihrer Begründung als ein typisches Beispiel gelten für die allmählich fortschreitende Erfassung einer theologischen Wahrheit. Es läßt sich an ihm klar verfolgen, wie die Frage erst detailliert wird, wie die extremen Lösungen immer wieder abgeschüttelt werden und so die dadurch immer mehr eingeengte Wahrheit zur expliziten und reflexen Erkenntnis gelangt.

Nachdem mit der entstehenden Scholastik die Frage der Glaubensbegründung aufgetaucht war, wurden erst die beiden

Extreme, die rationalistische Sicherung der Glaubensgewißheit durch den Nachweis der rationabilitas interna der Glaubenswahrheiten und das fideistische Extrem einer blinden Hinnahme derselben ausgeschieden. So blieb für die Glaubensbegründung nur noch der Weg der credibilitas externa übrig. Das Ringen um die allseitige Aufhellung dieses Weges führt wiederum zur Ausscheidung der extremen Lösungen, welche die Gewißheit der göttlich bezeugten Offenbarung entweder rein logisch ableiten oder rein voluntaristisch erfassen wollten. Es blieb abermals nur der goldene Mittelweg gangbar, daß der Nachweis der Glaubwürdigkeit der Offenbarung zum Glaubensakt notwendig ist, aber nur als Vorbedingung, nicht als innerlich tragendes Fundament der Glaubensgewißheit. Die nähere Beschreibung dieses Weges ist ein Problem, welches das 14. Jahrhundert nicht gelöst hat, das vielmehr noch heute als eine crux theologorum fortbesteht.

Von den anderen Problemen der Glaubensbegründung ist die Frage der Notwendigkeit der Offenbarung durch die Scotisten und Augustinertheologen weiter geklärt worden. Die Kritik der thomistischen Auffassung durch Scotus, namentlich seine Ablehnung einer inneren absoluten Notwendigkeit eines übernatürlichen Glaubenshabitus ist von den Augustinern zurückgewiesen worden. Eine bedeutende Fortentwicklung auch dieser fundamentaltheologischen Frage konnten wir bei Heinrich von Oyta, Heinrich von Langenstein, Walter Disse und besonders Petrus Plaoul feststellen.

Wenig gefördert wurde im 14. Jahrhundert die Lehre von den einzelnen Glaubwürdigkeitsgründen selbst. Das Wunder wird zwar fast allgemein als der Hauptbeweis für den göttlichen Ursprung einer Offenbarung betrachtet, aber meist begnügt man sich mit dieser Feststellung. Die prinzipielle Möglichkeit des Wunders wurde besonders von Engelbert von Admont und später gegen Aufstellungen Holkots von Heinrich von Langenstein und Walter Disse gut herausgearbeitet. Gegenüber den skeptischen Bedenken eines Guido Terreni, Brinkel und Walter Disse wird auch die Erkennbarkeit des Wunders von den meisten verteidigt, so von Johann von Basel, und ihm eine probable oder moralische Beweiskraft zugeschrieben.

Den Weissagungen haben besonders die Franziskanertheologen im Kampf mit den Juden eingehende Beachtung geschenkt. Dabei bildet sich eine Tradition in der Behandlung dieses Arguments heraus, die von Roger Marston, Nikolaus von Lyra zu Johann de Bassolis und Johann Baconthorp führt. Walter Chatton und Wilhelm de Rubione haben als Glaubwürdig-

keitsmotiv eine interessante Vermengung von Wunder und Weissagung aufgestellt. Auch den inneren Gründen ist Rechnung getragen, wenn Scotus und Aegidius von Rom die rationabilitas der christlichen Lehre zu den Kennzeichen ihrer Wahrheit zählen, Engelbert von Admont auf das intellektualistische Wunder der christlichen Wahrheit und das moralische Wunder der christlichen Sitte hinweist und wenn man in der Heiligkeit und der Opferfreudigkeit der Anhänger des Christentums den Beweis für den göttlichen Ursprung desselben sieht.

Den Einfluß der eigenen sittlichen Einstellung und des guten Willens auf die Beweiskraft der Glaubensbegründung hat besonders Walter Chatton und Hugolin hervorgehoben.

So hat auch das 14. Jahrhundert das Problem der Glaubensbegründung um ein gutes Stück seiner Lösung näher gebracht. Namentlich hat es zur Klärung des letzten Gewißheitsgrundes des Autoritätsglaubens namhaft beigetragen. Dabei bestätigt sich geradezu auffallend die Regel, daß extreme Lösungen, die nach rechts oder links vom Mittelweg abführen, immer wieder in die traditionelle kirchliche und theologische Anschauung einmünden und nur zur Klärung derselben beitragen.

Register.

I. Register der benutzten und der angeführten Handschriften.

Admont, Stiftsbibl. 60 : 28.
Assisi, Munizipalbibl. 106 : 152; 161 : 155.
Bamberg, Staatsbibl. theol. 51 : 220; theol. 77 : 157, 182 ff., 247; theol. 91 : 220; theol. 100 : 239.
Barcelona, Archivo de la Corona d' Aragon Ripoll 95 : 56.
Basel, Öffentliche Bibl. B III 13 : 37 f.
Berlin, Staatsbibl. lat. 522 : 239.
Bologna, Archiginnasio A 174 : 155.
— Spanisches Kolleg 45 : 90.
— Universitätsbibl. 2257 : 90.
Brügge, Öffentliche Bibl. 503 : 152.
Brüssel, Königliche Bibl. 11 587 : 152.
Danzig, Stadtbibl. 1954 : 20; 1969 : 114; Mar. Fol. 193 : 42 ff.; Mar. Fol. 234 : 238; Mar. Fol. 281 : 239.
Erfurt, Amplonianische Bibl. Fol. 94 : 178 ff.; Fol. 110 : 136; Fol. 369 : 172; Q 170 : 104.
Erlangen, Universitätsbibl. 222 (Irm.) : 83; 640 (Irm.) : 239.
Florenz, Bibl. Nazionale II I, 117 : 50; II II, 280 : 56 f.; Conv. soppr. B 4, 1894 : 194 ff.; B 6, 912 : 17; C 4, 940 : 25; C 5, 357 : 106 ff.; C 8, 794 : 81, 130; D 4, 95 : 101; G 3, 465 : 25.
— Bibl. Laurenziana Conv. soppr. 123 : 17.
Florian St., Stiftsbibl. XI, 233 : 219.
Göttingen, Universitätsbibl. Luneb. 40 : 239, 242; Luneb. 74 : 239.
Graz, Universitätsbibl. II 639 : 220.
Greifswald, Rubenow-Bibl. VII, E 77 : 238.
Krakau, Universitätsbibl. 1361 : 220; 1362 : 220; 1280, 1281, 1282, 1588 : 238.
Kremsmünster, Stiftsbibl. 52 : 41.
Leipzig, Universitätsbibl. 529 : 131 f.; 532 : 90 ff.; 542 : 32, 37 ff.; 609 : 104 ff.; 1360 : 169; 1401 : 100.
Madrid, Bibl. nacion. 70 : 83.
Mailand, Ambros. Bibl. E 55 inf. : 155.
Melk, Stiftsbibl. 137 : 219.
München, Staatsbibl. 5307 : 242; 5590 : 219; 7703 : 25; 74 : 239; 8439 : 17; 8718 : 179; 8854 : 82, 83; 8867 : 220 ff.; 8879 : 81; 11 591 : 213 ff., 247; 13 501 : 37 ff.; 14 219 : 238; 14 749 : 17; 15 310 : 239; 15 728 : 239; 17 468 : 220; 18 337 : 255; 18 359 : 238; 18 364 : 157, 220 ff.; 18 399 : 234; 18 454 : 20; 21 048 : 242; 22 023 : 152; 23 656 : 118; 26 608 : 43 ff.; 238; 26 711 : 169 ff., 176, 190 f., 202 ff.
— Universitätsbibl. 65 : 238; 91 : 117, 213.
Münster, Universitätsbibl. 218 : 24, 26 f.

Neapel, Bibl. Naz. VII, 27 : 89.
Oxford, Balliol College 72 : 220.
Paris, Nationalbibl. lat. 3070 : 238; 14514 : 155; 14534 : 236; 14565 : 50; 14572 : 56; 15372 : 50; 15805 : 90; 15852 : 90; 15880 : 155; 15886, 15887 : 106; 15888 : 155; 15897 : 236; 17485 : 56.
Prag, Universitätsbibl. IV H, 20 : 220, 242; V B, 25 : 220; VIII B, 7 : 195; XIII G, 7 : 220.
Reun, Stiftsbibl. 60 : 42.
Rom, Vatik. Bibl. lat. 772 : 32; 896 : 81, 82 f.; 1017 : 50 ff.; 1082 : 173 ff.; 1083 : 172; 1085 : 136; 1086 : 191; 1094 : 194 ff.; 1096 : 90 ff; 1111 : 155 ff.; 1113 : 84 ff.; 1129 : 20; 4284 : 235 f.; 5306 : 152 ff.
— Pal. lat. 329 : 236; 330 : 220, 235, 239 f.
— Borghes. 39 : 58 ff.
— Chigian. B VI, 97 : 58, 81.
— Rossian. IX, 121 : 24, 26 f.
— Bibl. Angelica 4 : 195.
Toulouse, Bibl. Naz. 249 : 195.
Valence, Kapitalsbibl. 265 : 83.
Wien, Staatsbibl. lat. 1423 : 81, 114 f.; 1468 : 30 f.; 1511 : 155; 2165 : 28 f.; 4004 : 219 f.; 4020 : 220; 4173 : 220; 4319 : 203, 208 f., 214; 4497 : 219; 4705 : 220; 4708 : 20; 4826 : 90; 4930 : 219; 5243 : 239.
— Dominikanerkloster 40 : 220; 108 : 155 ff.
Wilhering, Stiftsbibl. 87 : 181 f.
Wolfenbüttel 2582, 2799, 2833 : 239.

II. Namenregister.

Abaelard, P. 2 ff., 16, 248.
Adam Wodeham 142, 146, 151, 154 f.
Aegidius v. Rom 36, 41, 57, 123, 124—127, 190, 205, 245, 253.
Alanus de Insulis 4.
Albertus Magnus 7, 8, 21, 41.
Albumasar 224.
Alfonsus Vargas 81, 90, 92, 99, 131, 132—137, 153, 167, 190, 196, 206, 246.
Alvarus Pelagius 20.
Anastatius a. S. Paulo 181.
Andreas de Oetting 177.
Annonymus des Cod. Vat. lat. 1113 81, 84—86, 98 f., 245.
Anselm v. Canterbury 159.
Antonius Andreas 81.
Aristoteles 21, 56, 144, 159, 187, 205.
Augustinus 12, 14, 15, 21, 38, 48, 54, 79, 123, 127, 133, 150, 152, 173, 198, 212.
Aventin 139.
Averroes 21, 65, 146.
Avirenna 74, 79, 236.
Bačić, A. 22.
Bale, J. 169.
Balič 73.
Baltasar de Tolentino 136.
Bartholomaeus v. Bologna 16, 17, 37, 63, 247 f.
Basly, De 74.
Baudin, E. 2, 146.
Becher, H. 138.
Bernardus Lombardi 35, 36—39.
Bernary 139.
Bernhard v. Auvergne 22.
Biceps 168.
Bielmeier, A. 24, 25.
Birkenmajer, A. 152.
Blanche 9.
Bohemil 40.
Bonagratia 89.
Bonaventura 17, 168, 242, 244.
Bonifatius VIII 18.
Bouyges, M. 11.
Brisbois, E. 11.
Broglie, G. de 11.
Budinski, A. 182.

Cano, Melchior 234, 238.

Charlier, L. 11.
Chenu, D. 3, 7, 8.
Chevalier, U. 182, 204.
Conrad v. Ebrach 211, 238.
Conrad v. Soltau 213, 220, 234, 243, 247.
Crathorn 245.
Cristianus de Colonia 177.

Dante 39.
Delorme, F. 73.
Deneffe, A. 9.
Denifle, H. 22, 123, 191, 204, 236.
Dionysius Cist. 169 f., 182, 199, 203 ff., 214, 238.
Doncet, V. 11.
Duhem, P. 187.
Duns Scotus 22, 24, 73—80, 82, 84, 88, 89, 101, 104, 107, 116, 121 f., 123, 150, 172, 173, 177, 180, 185, 191, 204, 229, 236, 251.
Durandus de S. Porciano 22, 33 bis 35, 39, 107, 184, 215, 242.

Egenter, R. 123.
Ehrle, Fr. 2, 22, 23, 26, 80, 89, 90, 123, 136, 139, 140, 151, 155, 159, 166, 168, 169, 172, 173, 177 f., 194, 209, 211, 213, 218, 219, 238, 241, 244, 246.
Elter, E. 11, 29.
Engelbert v. Admont 39—45, 63, 70, 117, 252, 253.
Engert, J. 14.
Eschweiler, K. 11.
Espenberger, J. N. 8, 78.

Feckes, C. 7, 8, 9, 139, 145, 159, 211 f., 212.
Franciscus de Marchia 82, 89—100, 109, 110, 111, 113, 116, 122, 133, 135, 147, 148, 152, 160, 162, 171, 180, 182, 184, 191, 192, 193, 196, 206, 215, 225, 249, 250.
Franciscus de Mayronis 81, 82—83, 113, 131, 243.
Franciscus de S. Michaele 180.
Franciscus v. Perugia 168, 176—177, 246.
Franke, F. 213.
Franz, A. 213.

Gabriel Biel 146, 151.
Galeranus 204.
Gardeil, A. 2, 3, 4, 5, 8, 11, 14.
Garrigou-Lagrange, R. 8, 11, 13.
Geraldus Oddonis 111, 113.
Gerbert, M. 40.
Gerhard v. Bologna 46, 54, 56—58, 84, 180, 185.
Gerhard v. Kalkar 178, 212.
Gerhard v. Siena 127—129, 190.
Gerson, J. 41, 81, 167, 212.
Geyer, B. 2, 3, 4, 9, 73, 106, 123, 138, 140, 151.
Geyser, J. 27.
Gilson, E. 2, 3, 9, 19, 74, 79.
Giso de Colonia 203.
Glorieux, P. 50, 56, 58, 63.
Gottfried v. Fontaines 31, 46—49, 50, 55, 56, 62, 63, 72, 84, 97, 245.
Gottschalk 214.
Grabmann, M. 2, 4, 16, 17, 22, 23, 25, 27, 28, 32, 36, 37, 38, 242, 243, 245.
Gregor d. Gr. 3, 4.
Gregor XI 221.
Gregor v. Rimini 91, 100, 147, 168, 177, 182, 184, 190, 191—193, 196, 206, 211, 246.
Guido Terreni 22, 46, 58—63, 64, 65, 68, 69, 71, 180, 252.

Habbel, J. 9.
Hauck, A. 40, 41.
Hauréau, B. 29.
Heim, K. 106, 141.
Heinrich v. Gent 12, 14—16, 22, 24, 26, 47, 56, 75, 84, 174, 198, 199, 201, 209, 225.
Heinrich v. Langenstein 19, 167, 177, 185, 204, 211, 213—218, 234, 238, 243, 246, 251, 252.
Heinrich Pape v. Oyta 219.
Heinrich Totting v. Oyta 100, 144, 151, 154, 157, 167, 169, 188, 211, 212 f., 218—237, 239, 240, 242, 243, 246, 248 f., 250.
Heinrich v. Vrimaria 190.
Hermann de Schildis 191.
Hermelink, H. 139 f., 145, 167, 213.
Hervaeus Natalis 22, 24, 29—31, 32, 101, 148.
Hipler, F. 212.
Hochstetter, E. 138 f.
Hofer, J. 142.
Hoffmanns, J. 46.

Hove, A. van 8, 13, 14.
Huby, J. 14.
Hufnagel, Th. 40.
Hugo de Novocastro 81, 113—114.
Hugo v. St. Victor 3, 4.
Hugolin Malabranca 136, 153, 168, 174, 182, 184, 190, 194—202, 204, 206, 207, 209, 238, 244, 246, 250, 253.
Hurter 155.

Jacob Almain 236, 237.
Jacob de Appamiis 131—132, 133, 151.
Jacob v. Ascoli 104—105.
Jacob v. Lausanne 243.
Jacob v. Viterbo 190.
Janauscheck, L. 204.
Jellouscheck, C. 32.
Johann Baconthorp 57, 58, 64—72, 117, 180.
Johann Ballester 168.
Johann v. Basel 100, 136, 144, 168, 172, 174, 176, 182, 185, 190, 202 bis 209, 232, 243, 244, 246.
Johann Brammart 100, 144, 147, 168, 180, 181—182, 185, 187, 189, 193.
Johann de Buxeriis 204.
Johann von Calore 203.
Johann Clencok 191, 203.
Johann v. Lichtenberg 24.
Johann Major 151.
Johann v. Marienwerder 211, 212.
Johann v. Mirecourt 155, 172.
Johann v. Neapel 24, 32—33, 103, 148, 245.
Johann Quidort 12, 22, 27—29, 244.
Johann v. Palude 39.
Johann v. Polliaco 46, 49—55, 62, 64, 245.
Johann v. Reading 39, 82, 101—104, 117, 244.
Johann v. Ripa 90, 168, 169, 172 bis 176, 180, 184, 235.
Johann v. Rodington 99, 134, 136, 147, 151—154, 159, 174, 246, 249.
Johann v. Wasia 136, 191.
Jordan v. Sachsen 194.

Keicher, O. 25.
Keußen, H. 181, 203.
Klein, J. 73, 79, 80.
Klug, H. 73.
Koch, J. 22, 23, 32, 33, 37, 56, 58, 131, 242.
Krebs, E. 23, 29, 30, 39.
Kürzinger, J. 106, 133, 135, 136, 151, 152, 246.

Labrosse, H. 117, 118.
Lambert v. Marchia 179.
Landulfus Caracciolo 81, 82, 246.
Landry 9.
Lang, A. 234.
Lang, H. 8, 12, 13, 14, 27, 62, 121, 143.
Langlois, C. 82, 113, 117, 131.
Lehmann, P. 168.
Lennerz, H. 11.
Longpré, E. 16, 73, 74, 76, 101, 105, 106.
Ludwig d. Bayer 18, 89.
Lugo, De 95.

Malivius de S. Adomaro 179.
Mandonnet, P. 18, 19, 22, 159.
Manser, G. 9, 18.
March, J. 32.
Maréchal, J. 73.
Marsilius v. Inghen 167, 211, 212, 213, 244.
Martin, J. 4, 117.
Martin, M. 29.
Matthaeus v. Krakau 211, 213.
Mauritius, P. 82.
Meersch, J. van der 11.
Meier, L. 242.
Michalski, C. 18, 73, 105, 106, 111, 113, 139, 151, 152, 155, 174, 220.
Michael Aiguani 168, 180, 181, 246.
Michael v. Cesena 89.
Michael v. Massa 81, 130—131, 148, 190.
Minges, P. 73, 74, 76, 77, 80.
Mohammed 127, 236.
Muchar, A. 40.
Mulard, R. 11.
Munnynck 9.

Nicolaus v. Amiens 4.
Nicolaus v. Jawor 213.
Nicolaus v. Lyra 68, 69, 117—120, 122.
Nicolaus v. Oresme 187.

Osbert Anglicus 180.
Osco 40.

Paulus, N. 130.
Paul v. Perugia 46, 57, 58, 59, 81, 184, 246.
Pelster, Fr. 11, 22, 26, 27, 73, 106, 130, 131, 155, 204, 243, 244, 246.
Pelzer, A. 46, 73, 142.
Pesch, Ch. 13.
Peter d'Ailly 146, 236, 237.
Peter v. Alvernia 243.
Peter v. Aquila 81.
Peter v. Candia 81, 168, 169, 177 bis 180, 184, 190, 235, 238, 246, 250.
Petrus Aureoli 84, 106, 131, 177, 184, 191, 193.
Petrus Plaoul 236.
Petrus v. Tarantasia 242.
Pez, B. 40, 41 f.
Plato 127, 224.
Posch, A. 40, 41.
Prantl, C. 139, 241.
Prosper de Reggio 167, 190, 191.

Raimundus Lullus 25.
Ramirez 9.
Raymond, P. 73, 74.
Remigio dei Girolami 25, 35—36.
Richard Barbe 176.
Richard Brinkel 169—172, 184, 185, 189, 191, 203, 207, 252.
Richard v. Clapvell 22.
Richard Fitz-Ralph 174, 191, 206, 209.
Ritter, G. 19, 139, 167, 211, 213, 218, 245.
Ramberto dei Primadizzi 22.
Robert v. Orford 22.
Robert Cowton 100.
Robert Eliphat 107, 143, 147, 154 bis 159, 160, 184, 217, 246.
Robert Holkot 143, 147, 159—164, 171, 181, 184, 185, 187, 192, 196 f., 203, 206, 214, 225, 235, 237, 244, 249, 250, 252.
Robert Walsingham 65, 180.
Roger Marston 17, 252.
Roland-Gosselin, M. D. 11.
Rosenmöller, B. 17.
Roth, F. W. E. 214.
Rousselot 14.
Rubert, P. C. 111.

Schmaus, M. 25, 245.
Schmitz, L. 213.
Schöllgen, W. 31.
Schwab, J. 212.
Schwamm 172.
Schwendinger, F. 117.
Seeberg, R. 77, 121.
Seneca 236.
Servasanctus 17.
Siegbert v. Beck 46, 58, 63—64.
Sladeczek, Fr. M. 139.
Sommerfeld, G. 218, 219, 220.
Sommerlad 213.

Thaddaeus de Prato 130 f.
Thomas v. Aquin 8—14, 16, 21, 22, 23, 24, 27, 28, 32, 34, 41, 45, 49, 54, 56, 63, 66 f., 74, 76, 79, 84, 86, 101, 121, 123, 177, 187, 191, 203, 216, 217, 224, 229, 230, 242, 244.
Thomas Bradwardine 191, 203, 208, 209, 235, 251.
Thomas Eccleston 151, 155.
Thomas Scotus 20.
Thomas v. Straßburg 130, 184, 190, 205, 246.
Thomas Sutton 12, 22, 24, 26—27, 31.
Thomas Wilton 174.
Thomasinus 168.

Ulrich v. Wien 40.

Valensin 9.
Valois, N. 50.
Vercellius 37.

Walter Chatton 35, 82, 100, 105 bis 111, 112, 113, 117, 122, 151, 162, 180, 185, 253.
Walter Disse 144, 157, 169, 180, 182—189, 238, 246, 247, 252.
Wilhelm v. Auvergne 5, 6, 11, 12, 143, 235, 236.
Wilhelm v. Auxerre 5, 6, 7, 10, 235, 236.
Wilhelm v. Brescia 40.
Wilhelm v. Mare 17.
Wilhelm v. Ockham 81, 82, 89, 101, 105, 106, 111, 113, 138, 140 f., 145, 147—150, 151, 154, 172, 177, 182, 183, 192, 195, 235, 237, 243.

Wilhelm de Rubione 35, 82, 105, 111—113, 117, 122, 245.
Wilhelm Vorillon 82.
Wilhelm v. Ware 22, 168.
Weiß, A. 42.
Wessels, G. 65.
Wichner, J. 40, 41.
Würsdörfer, J. 192.
Wulf, M. De 2, 3, 18, 23, 46, 47.

Xiberta, B. F. M. 22, 46, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 63, 65, 81, 100, 180, 181, 182, 193.

III. Sachregister.

Agnostizismus 9, 83.
Analogie des Seins 9, 65 ff., 75 f., 82.
Analysis fidei 35, 251.
Apologetik
  Beweisgang d. A. 28, 159, 230 ff.
  Fehlen d. A. im M. A. 20, 116, 145 f.
Aristotelische Philosophie 21, 182, 187, 205.
Auctoritas-ratio 1 f.; siehe auch bei Glauben und Wissen.
Autoritätsglaube 4, 6, 8, 24, 33, 115, 121, 215.

Beweisbarkeit des Glaubens; siehe bei rationabilitas und credibilitas.
Beweiskraft der Glaubwürdigkeitsgründe 13, 38 f., 48 ff., 59 ff., 98 ff., 102, 104, 110, 112, 215.

Certitudo evidentiae und adhaesionis 35, 48, 98, 157 f.
Certitudo in se und quoad nos 33.
Credibilitas externa 2, 12, 15, 29, 32; siehe auch bei Glaubensbegründung.

Desiderium naturale 11, 75, 86, 87.

Eklektizismus der Scholastiker 57, 133, 168, 212.
Erkenntnis
  Einfluß des Willens auf d. E. 47 f., 51, 158, 160 f., 215 f.
  Adäquates Objekt d. E. 75, 76, 127, 130.
  Unzuverlässigkeit d. E. siehe bei Skeptizismus.
  — der sinnl. Erk. 140 f., 156, 170, 189.
Evidentia
  Begriff 27, 110, 112 f., 174.
  Ev. externa d. Glaubens 30, 32, 95 f., 101, 104, 135 f., 170, 222.
  Ev. interna 93, 101, 125, 222.
  Ev. negativa 102; siehe auch bei Lösbarkeit d. Glaubensschwierigkeiten.

Fides acquisitia 6, 49, 78, 114, 121, 149.
  Aufgabe d. f. acq. 39, 55, 101, 104, 149.
Fides informis 3, 7.
Fides infusa 5, 6, 55, 114, 149, 170, 210.
  Aufgabe der f. inf. 78, 104, 149 f.; siehe auch bei Glaubensgnade und Übernatürlichkeit.
Fides infusa und acquisita in ihrem Verhältnis zueinander 6, 39, 78, 114, 121.
Freiheit des Glaubens 3, 99, 103, 161 f., 175 f., 201.
  Fr. d. Gl. und Evidenz d. Offenbarungstatsache 26, 30, 32, 48, 103, 131, 151.

Glauben und Wissen 4, 8, 10 f., 141 ff., 181 ff., 185 f., 196 f., 205 f., 214 f.
Glaubensakt
  Aufbau d. Glaubensaktes 7, 33, 78, 94, 100 f., 148, 171, 192 f., 250 f.
  Siehe auch bei Freiheit, Verdienstlichkeit und Übernatürlichkeit d. Gl.
Glaubensbegründung
  in generali und in speciali 5, 12, 15, 28, 29 f., 32.
  Notwendigkeit d. Glaubensbegr. 3, 91 ff., 107 ff., 114 f., 121, 196, 197, 206, 227 f.

Wege d. Glaubensbegr.:
logisch-intellektualistisch 33, 91 f., 107 f., 159 ff.;
fideistisch 5, 55, 146, 132;
voluntaristisch 107, 149 f.; 152 ff., 215;
vermittelnd 119, 196 ff., 207, 215, 225, 234 ff.
Ziel der Glaubensbegr. 3, 12, 15, 27, 110, 198, 216; siehe auch bei credibilitas ext.
Glaubensgeheimnisse, ihre Unbeweisbarkeit 9, 24 ff., 120, 156 f., 159, 188; siehe auch bei Lösbarkeit d. Glaubensschw.
Glaubensgewißheit 26, 29, 33, 145, 174, 181, 205; siehe auch bei certitudo u. evidentia.
Glaubensgnade 5, 16, 49, 55 f., 67, 132, 150, 154, 157, 200, 226 f.
Aufgabe d. Glaubensgn. 49, 55, 67, 96, 149, 201, 217.
Notwendigkeit der Glaubensgn. 26, 37, 55, 67, 78, 88, 149, 201, 217; siehe auch bei Übernatürlichkeit d. Gl.
Glaubensmotiv 5, 7, 8, 9, 13, 34 ff., 78 f., 239, 250.
Glaubensmotiv und Glaubwürdigkeitsgründe 5, 13, 34, 37, 48, 55, 95, 193, 239.
Glaubensquellen 232.
Glaubensschwierigkeiten 10, 53, 57, 97, 102, 125, 197; siehe auch bei Lösbarkeit d. Gl., und Vernunftwidrigkeit d. Gl.
Glaubenswilligkeit 15, 110, 154, 162.
Glaubwürdigkeit, siehe bei Vernünftigkeit d. Gl.
Glaubwürdigkeitsgründe 4, 6, 8, 13, 15, 16, 36, 38, 58 ff., 62, 68 ff., 77, 94 f., 102, 108, 115 f., 126, 198 ff., 208 f.
Innere Glaubwürdigkeitsgründe 15, 36, 42, 199.
Gottesbeweise 106, 185.
Gottheit Christi, Beweisbarkeit 45, 59, 60 f., 70 f., 103.

Illuminationstheorie 14, 152, 174.
Indifferentismus 16.
Individualismus 19.
Inevidenz d. Glaubens 4, 25, 32 f., 48, 96; siehe evidentia.
Intellektualismus 31, 47 f., 50 f.
Irrtumsmöglichkeit d. Offenbarung 100, 146, 181; siehe Wahrhaftigkeit Gottes.

Kriterien der wahren Religion 36, 38, 77, 126, 198, 208 f.
Kritizismus 138 ff., 140.

Laiisierung d. Wissenschaft 19.
Lösbarkeit von Glaubensschwierigkeiten 10, 57, 125 f., 197.

Methode, scholastische 242 ff.
Moralpositivismus 141.
Mystik 41, 175.

Nationalismus 18.
Naturgesetze 13, 181 f., 186 f., 214.
Nominalismus 139 ff., 167 ff., 211 f., 241 f.

Offenbarung
Angemessenheit, bzw. moralische Notwendigkeit 10, 16, 34, 76, 80 f., 86, 124, 184, 187, 198, 224.
Möglichkeit 11, 34, 87.
Notwendigkeit (abs.) 25, 32, 37, 75, 86, 87, 124, 188, 224.

Offenbarungstatsache
Gewißheit 26, 31, 38, 94 f., 99, 102 ff., 115, 134, 188, 193, 224, 228, 236.

Potentia absoluta Dei 65, 67, 129, 130, 141, 146.
Potentia obedientialis 129, 130, 186, 214 f.
Praeambula fidei 10, 60.
Principia
Eröffnungsverlesungen der Sententzen 178, 195, 202, 214, 219, 238.
Prinz. d. Theologie 90, 101, 104, 222.
Oberste Prinzipien der Glaubensbegründung 34 f., 91, 107, 109, 112, 230.

Quaestio
Aufbau 183 f., 221 f., 245 ff.

Rationabilitas interna d. Glaubenswahrheiten 3, 5, 15, 25, 29, 32; siehe auch bei evidentia.
Rationalismus 3, 8, 9, 15, 24, 37, 128, 141, 188, 223.
Resolutio fidei 34 f., 74, 78, 109, 114, 163, 158.

Schrift 38, 48, 61, 108, 117, 119 f., 232 f.
Irrtumslosigkeit 48, 112, 232 f.
Scholastik 2, 19, 241 ff.
Sentenzenkommentare, Methode 242 f.
Skeptizismus 20, 140, 145, 155, 163, 187.

Theologie
als Wissenschaft 23, 90, 101, 131, 192.
Causae d. Th. 103, 192.
Theologenlicht 26, 131, 191, 200.

Übernatürlichkeit
des Glaubens 3, 4, 38, 67, 87, 88, 157, 170, 216;
der Offenbarung 25, 38, 65 ff., 83, 85, 87, 128, 157, 188.
Verdienstlichkeit d. Glaubens 3, 99, 114, 160, 165.
Vernünftigkeit d. Glaubens 13, 27, 28, 34, 36, 114, 126, 179, 181, 198, 216.
Vernunftwidrigkeit d. Glaubenswahrheiten 25, 144, 158, 181 f., 197 f., 209, 214.

Wahrhaftigkeit Gottes 6, 100, 103 f., 115, 146, 192, 206.
Weissagungen 61, 68, 108 f., 119, 120 f.
Wille beim Glaubensakt 29, 53, 78, 95 f., 153, 157 f., 162, 201 f., 229.
Aufgabe d. Willens beim Glaubensakt 48 f., 54, 97, 110, 201, 216.
Wunder 6, 13, 38, 39 ff., 59 ff., 94, 102, 108, 127, 185 ff.
Beweiskraft 44 f., 69, 94 ff., 102, 208, 215.
Erkennbarkeit 13, 44, 60, 70 f., 118 f., 170, 189, 207 f.
Geschichtlichkeit d. Wunder Christi 70, 119.
Kriterien des echten W. 444, 69 f., 108 f.
Möglichkeit 444 f., 181 f., 185 ff., 214.

196
B 145 BAEUMKER, CLEMENS
18902
AUTHOR
Beitrage zur Geschicte der Phil.
TITLE
des Mittelalters. Vol. 30.1-2
DATE LOANED | BORROWER'S NAME | ROOM NUMBE
STORAGE - CBPL
18902